Sergio Pérez Cortés

La razón en la historia

Hegel, Marx, Foucault



La razón en la historia

Hegel, Marx, Foucault

Sergio Pérez Cortés

La razón en la historia

Hegel, Marx, Foucault





Diseño de portada y formación: Ma. de Lourdes Pérez Granados

Primera edición, 2013

Prolongación Canal de Miramontes 3855,
Ex Hacienda San Juan de Dios, Tlalpan 14387
México, D. F.

ISBN de la colección: 978-970-620-770-8
ISBN de la obra:

Impreso en México/Printed in Mexico

Índice



Introducción

Palabras preeliminares

El propósito de este libro es defender la tesis de que, más allá de las profundas diferencias que los separan, existe un dominio compartido en las filosofías de G. W. F. Hegel, K. Marx y M. Foucault, dominio que hemos llamado "la razón *en* la historia" (y no "la razón *de* la historia"). Puesto que no deseamos minimizar de ningún modo las diferencias entre nuestros autores, el lector encontrará este libro dividido en tres secciones, en las cuales intentamos explorar el trabajo del pensamiento que condujo a cada uno a concebir a la razón como firmemente situada en un lugar y en un tiempo. El inconveniente es que esta división en tres secciones puede hacer difícil reconocer ese núcleo común que los une filosóficamente por encima de lo que los separa. Esta larga introducción pretende reducir tal dificultad, ofreciendo al lector un recuento de las tesis filosóficas que a nuestro juicio son compartidas por ellos, dejando al cuerpo mismo del texto un examen más detallado de lo que aquí se presenta de manera general.

Entendemos por "la razón en la historia" la afirmación de que, si se quiere conocer qué es la razón, cuál es el fundamento de las formas de racionalidad, es preciso seguir el proceso por el cual los seres humanos han transformado el mundo natural y se han transformado a sí mismos como seres pensantes en

un único movimiento. Desde esta perspectiva, su razón es lo que resulta de "hacer racional al mundo" imprimiendo en éste el pensamiento y la voluntad, y "hacer-se racionales" en ese mismo mundo. Por supuesto, la razón es pensamiento, pero es pensamiento que, en su acción práctica por apropiarse del mundo natural haciéndolo inteligible, debe simultáneamente tomar conciencia de sus propias operaciones mediante las cuales se otorga, a la vez, forma y contenido. Ciertamente, los seres humanos, por su naturaleza, son seres pensantes, pero sólo se hacen racionales en el tumulto de su historia. Tanto para Hegel, como para Marx y Foucault, la razón es actividad del pensamiento sobre el mundo y actividad del pensamiento sobre sí mismo en su esfuerzo por pensar el mundo. Por "razón" ellos no habrán de entender entonces una facultad mental alojada en la cabeza de un individuo, sino un producto de la acción colectiva que se despliega cotidianamente en la confrontación que los seres humanos entablan entre sí y con el medio natural que los rodea y los resiste. En otras palabras, entre el pensamiento y el mundo existe un vínculo intrincado de transformaciones mutuas, de imbricaciones comunes, de resistencias y luchas recíprocas, es decir, que la razón posee una verdadera historia.

Hacer de la historia el camino en que la razón se constituye por entero, donde ella elabora sus propios cánones y encuentra toda su justificación, coloca a nuestros autores en diversos grados de oposición frente a otras concepciones de la razón, florecientes hoy en día. En efecto, para ellos, la razón no es un ideal, una especie de observatorio privilegiado compuesto por algunos principios universales, o alcanzado mediante algún procedimiento formal, contra los cuales comparar, siempre con resultados decepcionantes, nuestras condiciones reales de existencia. Por el contrario, ellos estiman que la razón es

aquello que se encuentra activo en toda la experiencia efectiva. Es en la existencia donde puede detectarse todo aquello que merece ser llamado "razón": los móviles que inducen a actuar a los individuos, los fines que éstos se proponen, los medios de que se proveen, e incluso la insatisfacción que anima todas sus formas de crítica y rebeldía. En breve, todo lo que puede recibir el título de "racional" se encuentra en la experiencia vivida; es ahí donde, como humanidad, los individuos reconocen y respetan los valores más altos. Debido a ello, nuestros tres autores no ven en la razón un ideal inalcanzable y siempre pospuesto, sino aquello que está activo en la apropiación-transformación del mundo natural y en las formas de inclusión-exclusión visibles en las relaciones sociales entre individuos. Actuar racionalmente no es hacerlo en conformidad con un conjunto de reglas universales fijadas previamente a su puesta en operación. Nadie inventa los actos racionales: éstos se van alcanzando al filo de la experiencia, y en ésta encuentran toda su legitimidad. Y es en ese proceso que el mismo individuo se va haciendo racional. La razón es, pues, idéntica a la autoproducción que realizan los seres humanos y por ello no tiene, ni requiere, otra justificación que la que proviene de su propio itinerario. ¿Se renuncia con ello a la razón? No, simplemente no es verdad que colocar a la razón en la historia signifique renunciar a dar un fundamento estable a los valores que la humanidad actual respeta; por el contrario, significa que se conoce el fundamento real de esos valores, su razón de ser, la causa de su existencia, pero no como obra de la espontaneidad del pensamiento en su congruencia formal consigo mismo, sino como logros históricos, productos de la experiencia colectiva consciente. Es por eso que, para Hegel, Marx y Foucault, conocer a la razón no es criticarla para establecer de antemano sus alcances y tampoco es convertirla en un instrumento de la voluntad: conocer

a la razón es comprender su historia contrariada y concreta. Ella es pensamiento enteramente envuelto en la historia y en *su propia* historia.

Sencillo de expresar pero, como se verá, lleno de consecuencias cuando se profundiza en las filosofías de Hegel o Foucault, y en el pensamiento teórico de Marx. En esta introducción nos proponemos exponer, de manera sucinta, algunas de dichas consecuencias en lo que se refiere: primero, a la manera en que conciben *la tarea de la filosofía*; luego, a la forma en que se proponen *pensar el presente*; y en tercer lugar, al modo en que elaboran su *crítica a este presente*. Finalmente, intentaremos señalar ciertos aspectos que, a nuestro juicio, tocan al corazón mismo de la filosofía: *a)* ¿qué relación existe en el sujeto y el objeto?; *b)* ¿qué es el pensamiento como razón?; *c)* ¿qué es la verdad y qué es la libertad de la razón?; *d)* ¿qué es lo sustancial? Por supuesto, estas cuestiones reciben un tratamiento propio, a veces más, a veces menos explícito en cada uno de nuestros autores, pero creemos demostrable su presencia en todos ellos. Veamos una a una.

Comencemos por la tarea que asignan a la filosofía. No hay ni en Hegel, ni en Marx, ni en Foucault, el menor propósito de elaborar un modelo de cómo los hombres deberían vivir (pero no viven) o de cómo deberían razonar (pero no lo hacen). En ellos, la filosofía no es una suerte de "árbitro de la razón" cuyo fin es establecer, por sus propias fuerzas, un proyecto de vida mejor o más perfecto, que los seres humanos deben admitir como verdadero: "Se me reprocha —escribe Marx— que me limito al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina para el bodegón del porvenir".[1] ¿Quiere decir que

---

[1] K. Marx, *El Capital*, epílogo de la segunda edición, Berlín, Dietz Verlag, 1974, p. 17. (*MEW*, 23, 25).

con ello se renuncia a la filosofía? De ningún modo. Solamente que a ésta le incumbe ahora la tarea de detectar los mecanismos racionales actuantes en las relaciones sociales de producción, los cuales se hacen patentes en los móviles y los fines de todos sus agentes, lo mismo que en sus formas de resistencia a tales relaciones. La filosofía no es aislada como un dominio imparcial de razones, sino como el saber que hace inteligible la trama de razones que, insensible pero inevitablemente, organiza la existencia. Tal rechazo consciente a convertirse en árbitros de la razón adquiere en cada uno expresiones propias, pero hace de ellos un grupo aparte: "¿Haremos un juicio a la razón? en mi opinión nada sería más estéril [...] tal proceso nos atraparía, obligándonos a jugar el rol arbitrario y aburrido de 'racionalista' o 'irracionalista'".[2]

Pensar el presente

Digámoslo así: para Hegel, Marx o Foucault, la razón y sus manifestaciones no son dos reinos aislados e independientes. Y esto nos conduce al segundo punto: el propósito de estas filosofías es *pensar el presente*, "concebir lo que es, porque lo que es, es la razón",[3] escribe Hegel. Hacer filosofía no consiste en evadir lo existente elaborando figuraciones racionales posibles, sino conocer el presente en su presencia. Esta última expresión tiene un significado preciso: se trata de pensar el presente, no

---

[2] M. Foucault, "*Omnis et singulatim*: vers une critique de la raison politique", en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Éditions Gallimard, 1994, p. 135.

[3] G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Edhasa, 1998, p. 61. (*W*, 7, 26).

para santificarlo, sino a la inversa, para exhibir analíticamente el proceso causal que lo ha llevado a ser tal cual es. El presente y su racionalidad tienen la solidez que parecen tener y no son arbitrarios, sino sencillamente el resultado necesario del movimiento histórico que los ha llevado a ser lo que son, y no otra cosa. Las preguntas que la filosofía debe formularse son entonces las siguientes: ¿cómo se ha llegado a constituir este presente?, ¿cuáles han sido las condiciones que han presidido su aparición? Esto significa que el filósofo no debe quitar nunca la mirada a la realidad presente, pero debe aprender a verla de otro modo: no como algo que ha sido puesto ahí, no se sabe por quién ni con qué designio, sino como el producto (consciente e inconsciente) de la acción humana. A la filosofía no le incumbe el futuro, porque no es profecía; tampoco le incumbe el "deber ser", porque éste nunca es, y por definición nunca debe llegar a ser, Hegel *dixit*.[4] La realidad no debe ser juzgada negativamente, como un ser incompleto que inevitablemente carece de "lo que debería ser". La realidad es tal cual es, y no carece de nada. Ella y la racionalidad que le subyace tienen un verdadero fundamento en la serie causal que las hace ser, y por lo mismo a la razón se la descubre siempre atrapada en las inercias que la sujetan, en la pesadez de la vida diaria, en las coerciones cotidianas. Se comprende así por qué Foucault llamó a su empresa una "analítica del presente": "analítica" porque el análisis quiere hacer visible el itinerario que explica esa presencia, pero "del presente", porque se desea probar que éste es un resultado específico, único, una manera singular en que los seres humanos han desplegado sus actuales condiciones de existencia, y en ellas se interrogan, se comprenden y se saben a sí mismos.

---

[4] Por ejemplo en G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, § 60. (*W*, 8, 146).

Quizá el lector habrá notado que, para referirnos al presente hemos hecho uso de la modalidad "necesario". Es porque deseamos resaltar que, con sus particularidades, cada uno de nuestros autores pertenece a la filosofía "racionalista" moderna para la cual el conocimiento (en este caso del presente) debe ser "universal" y "necesario", y si no vale para todos y no está determinado por la "necesidad", entonces no es conocimiento. En Hegel, por ejemplo, si la realidad presente es correctamente pensada, en ella reina la necesidad, pero no porque ésta sea el equivalente de un Destino Inevitable, sino porque se han determinado con precisión las causas que la hacen ser tal cual es. En otras palabras, si las condiciones son las que son, la realidad es la que es y nada más. En *El Capital* se encuentra una concepción similar: bajo las actuales relaciones de producción, la valorización del valor, es decir la reproducción ampliada del capital como algo en proceso, impone a todos los agentes su línea de conducta con la misma ciega necesidad con la que actúa "la ley de la gravedad cuando se le cae a uno la casa encima".[5] La genealogía de Foucault, por su parte, se propuso mostrar que, aun si el individuo puede elevarse por encima de ellos, su conciencia subjetiva es resultado de procesos que no gobierna, que tienen como objetivo modelarla como un vector en un juego de fuerzas, y es resultado de ese régimen, y ninguna otra cosa. Para cada uno de estos filósofos, la realidad pensada y vivida no es arbitraria, sino resultado de una cadena causal e inteligible que la une a sus condiciones de existencia.

Pero todo esto va directamente al encuentro de cierta sensibilidad moderna. Si alguien afirma que el presente es "necesario", inmediatamente se le clasifica: "determinista, adversario

---

[5] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, 1974, p. 92. (*MEW*, 23, 89).

de la libertad", "enemigo de la voluntad libre", puesto que la unión de "necesidad" y "voluntad" parece inconcebible. Esto sólo se explica porque en nuestros días se admite, sin crítica, que *por un lado* está la razón teórica, el entendimiento cuyo objetivo es el conocer, y *por el otro lado* está la voluntad como razón práctica, la cual posee un impulso propio que no se ve limitado, cualesquiera que sean los resultados de la razón teórica. De este modo se hace recaer la libertad en la voluntad, la cual puede elegir, aparentemente sin grandes coerciones teóricas, entre distintas opciones posibles. Necesidad y voluntad son pues dos regiones excluyentes. Hegel, Marx y Foucault recusan por completo esta separación entre razón teórica y razón práctica. Ellos no ponen en oposición la pasividad de un entendimiento que sólo recibe y organiza datos de la sensibilidad, frente a la acción dinámica de la voluntad. Para ellos, la actividad del entendimiento y la voluntad no son separables y, por tanto, el "querer" no es un impulso autónomo, sino un impulso determinado y orientado por el pensar. La actividad del entendimiento se manifiesta inmediatamente como acción de la voluntad. En consecuencia, nuestros autores no distribuyen el consuelo de que nuestro presente es sólo uno entre muchos presentes "posibles", que también podrían "haber sido" o "podrán ser", entre los cuales la voluntad podría elegir libremente.[6] Se trata pues de concebir el presente como una necesidad, sin concesiones, esto es, explicar lo que nos hace ser lo que somos (y no lo que "deberíamos ser"), pensar lo que pensamos (y no lo que "deberíamos pensar"), en suma, lo que nos hace tener la experiencia que tenemos.

---

[6] Por supuesto, esto no significa que ignoren la capacidad del pensamiento para imaginar mundos alternativos o ficticios. Sucede simplemente que estas creaciones pertenecen a un reino diferente al reino del conocimiento.

La crítica al presente

Pensar al presente en su presencia necesaria de ningún modo impide la crítica, pero le confiere nuevas dimensiones que conviene considerar con atención. Significa, en primer lugar, dignificar al presente, valorarlo, retirando de él cualquier vestigio que lo trascienda. En efecto, en la realidad presente, producto de la acción humana, no debe haber nada, ni por exceso ni por carencia, que sea trascendente e inaccesible, a lo cual, por definición, habría que renunciar. En ello, la filosofía de Hegel, con su doctrina de la inmanencia, desempeña un papel fundamental. De acuerdo con la *Doctrina de la esencia* contenida en la *Lógica*, todo lo que existe en la realidad efectiva es la unidad del ser objetivo, pero hecho enteramente inteligible por la mediación teórica y práctica de los hombres. Todo lo que existe en la realidad efectiva tiene una razón de ser y todo lo que, por la acción humana, tiene una razón de ser, está presente y manifiesto en la existencia. Y no hay nada más: no queda ningún misterio adicional. Entendamos: si todo lo que existe en la realidad efectiva se explica por la mediación de la acción humana, entonces no hay nada que por esa misma acción no pueda ser transformado. Son ellos, los seres humanos, quienes han producido la totalidad de lo que efectivamente existe. Cuestión "metafísica" si se la quiere considerar así, pero crucial porque si hay algo "más allá", llámese "cosa-en-sí", "naturaleza", o "Dios", que no está a su alcance, entonces nunca serán del todo libres, porque esto condicionará para siempre su existencia. Por eso para Hegel resulta indispensable aportar la prueba lógica de que son ellos quienes producen su propia necesidad, sin depender de ninguna otra cosa y, sobre todo, que es infundado el temor de que su realidad les haya sido impuesta por una fuerza ajena y que, por tanto, de algún modo se les escapa.

En segundo lugar, remitir el presente al itinerario que lo explica significa retirarle su aspecto de evidencia "natural", de simple dato para la conciencia. El presente y la racionalidad que le subyace tienen una *génesis*, esto es, no han sido siempre, sino que han "llegado a ser" y por tanto para surgir han debido suprimir otras formas históricas de racionalidad que han "dejado de ser" y ya no son más. Se abre así la posibilidad de preguntarse de manera crítica: ¿cómo se formó ese presente y su racionalidad en tanto que forma histórica, como lo que "ha devenido" y que, lo mismo que las condiciones materiales que le dieron origen, no es inmutable y eterno? Bajo esta pregunta, ni las condiciones materiales ni las categorías con las que se las piensa tienen el carácter intemporal que pretenden. Comprender el presente en la racionalidad que lo anima implica, según esta perspectiva, dejarlo remontar desde el laberinto de su historia, en la que ninguna verdad eterna los ha tenido bajo su cuidado, escribe Foucault. Examinar la racionalidad del presente como una forma histórica, entre otras, es ya criticarla, porque así deja entrever aquello que apunta hacia otra cosa que sí mismo.

La realidad efectiva no es entonces un dato para la conciencia sino un resultado, algo que sólo existe por la intervención humana. Claro está que a la conciencia desprevenida se le ofrece con toda la fuerza de su inmediatez, pero es justamente esta inmediatez la que debe ser criticada. Por ello, una constante tanto en Hegel, como en Marx, o Foucault será su profundo antiempirismo. Ellos están convencidos que la apariencia inmediata nunca dice inmediatamente lo que verdaderamente es. Cuando se la remite a su razón de ser, al proceso causal que la explica, ella abandona su inmediatez para convertirse en mediación, es decir en algo "puesto" por otro, lo cual no puede ser más que la acción humana. El lector encontrará el mejor ejemplo en el concepto de fetichismo de Marx. En

efecto, el concepto de fetichismo permite comprender que la apariencia de la circulación de mercancías y dinero como una relación entre "las cosas" que, idéntico a los dioses, tienen una dinámica ajena a los hombres, es simplemente una apariencia bajo la cual se oculta la verdadera naturaleza de las relaciones sociales entre los productores, apariencia que se revierte contra éstos, enajenándolos de su propia obra. Lo crucial es que esta apariencia inmediata tiene una razón de ser y no es una mera ilusión pues proviene de un efecto real: del hecho de que ningún productor individual puede socializar su trabajo sino a través del valor de sus mercancías y de su fundamento, el trabajo "abstracto", esto es pasando por una forma de universalidad cuyas leyes se imponen a todos y cada uno. Marx muestra así que el conocimiento racional de las relaciones de producción debe probar, simultáneamente, tanto la naturaleza intrínseca de dichas relaciones, como la razón por la cual esta naturaleza queda oculta bajo la apariencia fetichista. Si es conocimiento, la teoría debe probar el surgimiento de toda la objetividad del proceso, de cómo son verdaderamente dichas relaciones sociales y de qué manera se crea una y otra vez la apariencia que, en la forma de la circulación mercantil, las oculta. En otras palabras: para Marx, lo mismo que para nuestros otros autores, la inmediatez de la realidad presente debe ser exhibida como lo que es: simple apariencia. Ciertamente, el conocimiento debe partir de este presente inmediato, pero es para mostrar que éste no es un ser afirmativo en sí mismo, sino la simple apariencia de un proceso que lo explica justamente como "meramente inmediato". Conocer no es entonces imitar lo que se ofrece a los sentidos, sino producir "categorialmente" la estructura interna del presente, el régimen causal que lo explica, lo mismo que explica la apariencia con la que se presenta.

Ahora bien, cuando se concibe el presente y la racionalidad que lo anima mediante el proceso causal que lo explica, lo que se encuentra es algo por completo diferente de lo que la filosofía esperaría encontrar. El presente no se revela como el resultado de la razón buscándose a sí misma, ni es la humanidad abrazando sus ideales, sino un proceso que proviene del azar de la lucha y de los desfallecimientos de la historia. Cuando se examina de este modo la realidad presente, lo que emerge no es un designio de la razón, sino un recorrido tortuoso y conflictivo en el que predominan las formas de dominación y resistencia que los seres humanos entablan incesantemente. El itinerario por el cual la razón se ha hecho a sí misma tiene al menos una doble vertiente: ante el mundo natural ha seguido la forma de las ciencias naturales, de modo que la historia de estas ciencias es exactamente la historia de la razón. Pero cuando se trata de las relaciones entre los seres humanos, la emergencia de la razón no se explica por la mera acumulación de conocimiento, sino por los azares de los conflictos. Nuevamente, remitimos al lector a Marx: lo que se encuentra en la formación de la racionalidad de las relaciones capitalistas de producción no es la promoción de ideales como la libertad, la igualdad o la autonomía moral del individuo, sino la aparición de estos principios como resultado concomitante de las relaciones sociales que hacen objetivamente de cada productor un individuo libre de vender su fuerza de trabajo (pues no posee nada más), y jurídicamente idéntico a todos los demás productores a los que hace frente. Desde luego, la libertad, la igualdad y la autonomía de cada uno son, en nuestra realidad, principios racionales de un alto valor, pero no provienen de una búsqueda racional, sino de las premisas y de las peripecias del juego de las dominaciones. Se comprende por qué Foucault, en un sentido próximo a Marx, encuentra

como fundamento de la racionalidad moderna una serie de procedimientos y tácticas de sujetamiento, una miríada de acontecimientos minúsculos, sin nombre ni gloria, de los que, no obstante, proviene la constitución de la razón que vigila o que castiga. La razón moderna no es un ideal, sino un aprendizaje que resulta del enfrentamiento permanente entre dominadores y dominados. Esta historia material de la razón coloca nuevamente a nuestros autores como un grupo aparte: la razón en su itinerario deja de ser la "historia de los ideales" para convertirse en controversia, porque tales ideales forman ahora parte de los procedimientos históricos de dominación y de lucha.

En consecuencia, Hegel, lo mismo que Marx y Foucault, colocan a la razón como aquello que está activo en el teatro de los procedimientos mediante los cuales los seres humanos se relacionan con su mundo natural y se relacionan entre sí. La razón está activa ahí porque su acción consiste precisamente en separar, en las ciencias, lo verdadero de lo falso, y en las relaciones humanas, lo legítimo de lo ilegítimo, lo aceptable de lo inaceptable. Es por su acción de dividir lo verdadero de lo falso e instituir esta separación, que la racionalidad adquiere toda su justificación y toda su legitimidad. La razón actúa; ella es su propia afirmación. Se la encuentra siempre en la tragedia de la vida, escribe Foucault, en las formas de inclusión-exclusión que afectan efectivamente a los individuos, en la manera en que se conducen, se comprenden y se interrogan. Pero es en el mismo movimiento, en que se aísla y reconoce aquello que es considerado racional donde se produce simultáneamente aquello que cae bajo el signo opuesto y que permanecerá marginado, insustancial. Toda forma de acción de la razón crea inmediatamente sus propias formas de rebeldía, los modos que se le resisten, modos que no le son ajenos, sino que provienen de ella misma. Dicho de otra manera, en su acción, la razón

genera las propias condiciones de su crítica. La razón es en sí misma autocrítica, incluso si los filósofos no lo advierten. En consecuencia, una constante en nuestros autores es que no creen necesario que para criticar a la razón se requiera postular un principio o norma exterior al proceso. Para encontrar dicha crítica, ellos prefieren seguir a la racionalidad en sus actos, en aquello que ella permite o cancela, en sus conflictos internos, porque es ahí donde obtiene toda su aceptación o resiente todo su fracaso. Si se sabe reconocerla, la verdadera crítica a la racionalidad la crea ella misma. Seguirla en su propia historia es entonces el único medio de hacer su crítica sin necesidad de presuponer como adquirido un punto de vista arquimídico, un garante de la certeza absoluta, pero inevitablemente externo y, por ende, injustificado. Hegel, Marx y Foucault concuerdan en que hacer de la razón un absoluto formal o procedimental, separado de las condiciones materiales de su producción, es conferirle inmediatamente el estatuto de un ideal inaccesible.

La crítica adquiere entonces una forma singular. Remontarse a la génesis del presente y su racionalidad es hacer su crítica desde el proceso contradictorio que origina esa presencia. La racionalidad del presente no es un dato de la naturaleza y tampoco es arbitraria: es el resultado necesario de los juegos de dominación y resistencia que la sustentan. Criticarla no es entonces más que conocer los procedimientos y dispositivos causales que la han hecho y la mantienen presente. La crítica a la racionalidad presente es ahora enteramente inmanente. Para Hegel, Marx y Foucault, la crítica no se ejerce frente a una realidad dada, inexplicable e insoportable, a nombre de otra realidad imaginada más perfecta o más deseable, sino en función de los mecanismos de su gestación, de las causas que la engendran, de las tácticas que la sostienen. Es una crítica al presente en la formación de su presencia. Por eso, para estos

autores la racionalidad del presente no es una patología de lo que, por su naturaleza, debería ser o le está prescrito ser. La racionalidad presente no ha perdido su camino ni está enferma, sino que es sencillamente contradictoria, exactamente lo mismo que los procedimientos materiales y sociales en los que se engendra. ¿Cómo podría la racionalidad presente tener una congruencia completa consigo misma si descansa en relaciones sociales que, a la vez que producen un cierto concepto de humanidad, crean los obstáculos de su propia realización? Criticar a la razón es conocer el movimiento autocontradictorio que la produce y que crea, a la vez, lo que los seres humanos saben de sí mismos y lo que cabe esperar, porque sólo ahí aprenden lo que realmente pueden desear.

Se trata de probar que la racionalidad actuante en las normas políticas y sociales, lo mismo que en los móviles y fines individuales de la acción, obedece al movimiento general que las crea y profundiza, pero también las contradice y las coarta. La razón no puede separarse del proceso que la engendra y pretenderse conductora, pues ella es a la vez actor y resultado de aquel, del juego de fuerzas en que emerge. La racionalidad es ella misma, por tanto, una lucha permanente entre razones. Y justo porque su intervención provoca alguna forma de orden normalizado, la razón es la producción históricamente determinada de normas siempre específicas. La racionalidad moderna no es una excepción. Marx, por ejemplo, se ha propuesto mostrar que la racionalidad capitalista, en aquello que tiene de más valioso, pero también en sus efectos más perniciosos, es inseparable del conjunto de relaciones materiales de producción en que descansa. Por eso, para Marx, detectar su racionalidad intrínseca no es de ningún modo descubrir la naturaleza general de la razón intemporal, sino una forma histórica, un modo singular de experiencia que produce su

propio concepto de "humanidad". Igualmente, los móviles y los fines de la acción individual hoy no son los móviles de la acción humana en general, sino propósitos determinados, específicos. Tratar de erigir algunos principios de esta forma de racionalidad como algo universal y válido para todas las experiencias es omitir lo único que explica su origen y su validez, pero también es separarlos de las condiciones de su acción práctica, de sus efectos reales, donde puede criticárseles, y con ello de las eventuales condiciones de su transformación. ¿Quiénes son entonces los que realmente santifican el presente?

Para llegar a ser, esta forma de racionalidad presente ha debido suprimir otras formas históricas que le precedieron. La tarea de la historia es precisamente reconstruir esas formas de racionalidad canceladas, de las cuales apenas queda rastro, pues su lógica interna ha sido disuelta por una lógica que les es ajena. De acuerdo con nuestros tres autores, la historia descubre entonces que dichas formas no son la expresión primitiva o elemental de la racionalidad actual, sino momentos que poseyeron una objetividad y validez propia que les permitió orientar, durante siglos, a los seres humanos en su actuar, porque les ofrecían un modo de aprehender su situación en el mundo y un modo de comprenderse a sí mismos. La historia no puede entonces tratarlas como formas subdesarrolladas, simples errores felizmente dejados atrás. Nuestros autores reconocen esas formas históricas bajo diferentes denominaciones: Marx las llama "modos de producción"; Foucault, en un registro más filosófico, "juegos de verdad". La historia enseña que los seres humanos han vivido siempre bajo algún régimen determinado de producción material y algún régimen concomitante de veredicción, y bajo éstos han hecho toda su experiencia, del mundo y de sí mismos sin que ello conduzca, en Foucault, a una política alternativa. Cada uno de estos re-

gímenes ha elaborado sus propias formas de partición entre lo verdadero y lo falso, entre lo legítimo y lo ilegítimo y con ello han establecido las formas específicas de inclusión-exclusión para los individuos que se encuentran bajo sus efectos. Para ciertas concepciones filosóficas, con ello se renuncia a ver la brecha que separa los progresos de la razón moderna. ¿Es así? No, con ello nuestros autores no pretender negar que, en muchos casos, se ha producido conocimiento duradero en la ciencia, y se han alcanzado normas y principios valederos para la convivencia social. Pero este vector "progreso" no es una línea siempre ascendente, sino más bien una serie de transformaciones que, si han dejado atrás ciertas formas hoy inaceptables de comportamiento humano, no por ello han dejado de elaborar sus modos de castigar, excluir y marginar. Por tal razón, con sus diferencias, nuestros tres autores toman el vector "progreso" con precaución o decididamente con reticencia. Foucault por ejemplo, intentó mostrar, a propósito de la locura, el castigo o la sexualidad, la manera en que dejar atrás ciertas formas brutales de experiencia no se debe a que nuestra racionalidad haya renunciado a sancionar o castigar, sino que ha refinado sus procedimientos en función de sus objetivos: si la racionalidad moderna no castiga tan brutalmente, es porque prefiere castigar con mayor eficacia. Se comprende así que, antes que tratar de establecer en qué medida puede hablarse de progreso, nuestros autores quieren mostrar que esas transformaciones, si bien reales, son apenas promesas en las formas de libertad y de realización que en el presente son contradichas. La tarea de la filosofía no es asumir sin crítica los progresos de la racionalidad del presente, sino detectar lo que en éste es ya irrenunciable en el concepto de humanidad y los obstáculos que no hacen más que contrariarlo y posponerlo.

Éste es probablemente el punto que explica mejor el que nuestros autores se encuentren en conflicto con otras filosofías actuales: ellos se resisten a ver en la racionalidad actual la culminación, la forma acabada de la razón. Para ellos, esta racionalidad es un episodio más de la experiencia ("del Espíritu", diría Hegel; de "los juegos de veredicción", diría Foucault) en que se han visto envueltos los seres humanos. No hay ningún motivo para creer que hasta ahora la razón ha tenido una historia, pero que ya no la tiene. Es por eso que erigir los valores del presente como el descubrimiento de la verdadera naturaleza humana les parece sospechoso. Encuentran injustificado cualquier procedimiento formal que dictaría, de ahora en adelante, cómo debe comportarse la razón y cómo debe comportase el individuo racional. Es este rechazo consciente el que hace posible la acusación de que renuncian a la verdad y la razón, escudándose en un relativismo que linda con el escepticismo irresponsable que se ha llegado a atribuir a Foucault. Pero esta acusación, que en el caso de Foucault se explica por su desencanto de la acción política colectiva, es finalmente infundada. Ni Hegel, ni Marx, ni Foucault, renuncian a la razón y la verdad, pero las colocan en la historia y afirman que en ésta los seres humanos están produciendo libremente su propia verdad al filo de su experiencia, bajo regímenes cada vez más conscientes de sí. A medida que reconocen su experiencia, ellos se conocen más a sí mismos, y buscan adecuarse cada vez más al concepto que han alcanzado de sí, sin que de ello pueda deducirse que ese trayecto ha terminado. Hay muchas más libertades por descubrir que las que la filosofía sospecha. Universalizar nuestro humanismo es, por el contrario, suponer que se ha alcanzado la idea definitiva de lo humano. Es, además, inmunizar esos valores, porque colocarlos como un ideal a perseguir, como un faro de lo que "debería ser", provoca que

la racionalidad realmente existente, en donde producen sus efectos, sea declarada una mera desviación, una aberración insustancial de tal ideal y no su crítica real. La acusación de "relativismo" no puede provenir sino de aquellos que creen haber encontrado un observatorio imparcial e inamovible, susceptible de evadir cualquier historia. Pero nuestros autores recusan por completo la existencia de tal punto; la razón no es un orden formal de razones, sino un aprendizaje humano: el ejercicio de hacer racional al mundo imprimiendo en él sus fines y sus valores, y el ejercicio de hacer-se racionales al reconocer de manera consciente en el pensamiento esta operación.

¿Pertenecen entonces, sí o no, Hegel, Marx y Foucault a la modernidad y la Ilustración? Se habrá comprendido ya que, a nuestro juicio, nuestros autores pertenecen a ambas, pero no comparten ciertas ilusiones de perennidad que la modernidad se hace sobre sí misma. La modernidad es caracterizada con frecuencia, de manera correcta, con la convicción de que, renunciando a las autoridades tradicionales y a cualquier mandato ajeno, los seres humanos han erigido a su razón como el tribunal supremo de toda la existencia. Por eso la Ilustración —y aquí Kant es paradigmático— se propuso volver a examinar la razón para fundamentar de manera definitiva el conocimiento humano buscando escapar tanto del dogmatismo precedente como del escepticismo que amenaza con hacer vacilar toda esa convicción. La Ilustración es la confianza y la fe en la razón, la certeza que los seres humanos pueden depositar en sus propias obras, teóricas y prácticas, sin recurrir a nada que les sea ajeno, elaborando su propio juicio, produciendo libremente su libertad.

Si esto es así, entonces Hegel, Marx y Foucault pertenecen por completo a la Ilustración moderna. Sólo que al hacer la crítica racional de la razón encontraron que ésta no puede encontrar

su fundamento en su simple congruencia formal consigo misma. Sostienen, en consecuencia, que la razón es actividad del pensamiento en el mundo, y del pensamiento sobre sí, en su intento por pensar el mundo. La racionalidad es la razón de lo que ha sido hecho real y la razón de la realidad del pensamiento. Por ello su primera controversia es con aquellas filosofías que aíslan a la razón en tanto pensamiento formal de un mundo al cual, de hecho, niegan el acceso como razón teórica, otorgándolo únicamente como voluntad práctica. Éste es el sentido más general de la crítica que Hegel ha hecho a la filosofía trascendental y, por tanto, esta narración debe comenzar con aquél. En efecto, si el pensamiento es mantenido como una mera afirmación de sí, como una condición *a priori*, previa y fija antes de la experiencia, entonces no es todavía racional, porque no ha probado *nada* en el reino de las cosas, ni ha podido justificar por qué tiene la forma que dice tener. En dirección inversa, si "las cosas" permanecen exteriores al pensamiento, como "cosas-en-sí", intactas e indiferentes, entonces no pueden ser consideradas enteramente reales para la experiencia, sino una barrera infranqueable que aparte de no contribuir a la libertad, la cancela. ¿Qué queda entonces sino la resignación y la fe? Hegel, seguido por Marx y Foucault, abren una vía diferente. Como buenos materialistas (o naturalistas) que son, para ellos la razón pertenece al mismo proceso natural del mundo en el que se desenvuelve nuestra acción práctica y teórica como seres naturales que somos. Por eso se ven obligados a prestar atención al itinerario conflictivo y complejo en el que se ha elaborado la comprensión humana. Si no se examina con detalle esta experiencia mundana por la cual la razón ha obtenido toda su forma y todo su contenido, entonces de ésta no se ha dicho *nada*. Si por el contrario se examina esta experiencia, se prueba que el pensamiento se imprime invariablemente en las cosas de la naturaleza y no las deja en su obstinada independencia. A

medida que el pensamiento, en diversos grados y momentos, se materializa en el mundo, la realidad se hace más concreta, se hace más "real", se real-iza. Simultáneamente, a medida que el pensamiento progresa, adquiere una forma más sistemática, deviene más determinado, pues se constituye en su propia necesidad intrínseca, exactamente como es. Con cada paso, el pensamiento logra ver y hacer "más realidad", porque el devenir de la razón es inmediatamente el devenir de la realidad. La realidad efectiva es el dominio en que la razón obtiene toda su fuerza y todo su poder. Para cada uno de nuestros autores, la razón es el proceso *total* entre el pensamiento y el mundo: del pensamiento en el mundo y del mundo en el pensamiento. Esto corresponde exactamente, creemos nosotros, a lo que Hegel llama Espíritu (en la *Fenomenología*) y Concepto (en su *Lógica*).

Los seres humanos han constituido gradualmente, con grandes sobresaltos y conflictos, la razón desde siempre, porque ésta es parte de su definición esencial. ¿Qué los distingue entonces en la modernidad? Que el desarrollo científico, social y filosófico les ha permitido llegar a la plena auto-conciencia de su propio juicio y de su propia libertad. Tal recorrido no ha sido tiempo perdido, sino la prueba misma de que el punto al que han llegado tiene el aspecto de verdad que parece tener. ¿Puede toda la experiencia anterior ser reducida a un acto espontáneo del pensamiento en su congruencia formal consigo mismo? Según nuestros autores esto sería un acto completamente arbitrario, sobre todo si se consideran los obstáculos que han bloqueado largo tiempo el acceso a esta certeza y que se han debido sortear. Si no es obra individual de la mente que piensa, se debe a que la razón es producto de intrincadas experiencias colectivas conscientes. Por eso las filosofías de nuestros autores no se dedican a dar lecciones abstractas a los seres humanos, sino a acompañarlos en el camino, dándoles a conocer teórica-

mente las prácticas en las que están insertos, ayudándolos en la detección de las inercias que los paralizan, removiendo la desconfianza en sí mismos y sobre todo, indicándoles el grado de libertad que, por su acción, está aún a su alcance. Estas filosofías no piden a los seres humanos que miren solo al cielo de los ideales o de los procedimientos, sino a la tierra de su realidad efectiva, pero con otros ojos, como un momento de su transformación que, de cualquier modo, y sin necesidad de ninguna autorización filosófica, ya están realizando.

Sin embargo, es muy importante señalar, desde ahora, que entre nuestros autores hay una diferencia mayor sobre este punto. En efecto, tanto para Hegel como para Marx, ante la situación presente existe la posibilidad de una transformación que, para el autor de la *Filosofía del Derecho*, recae en la voluntad común manifiesta en la "eticidad", esto es en la política como acción colectiva consciente. Para el autor de *El Capital*, ante el presente, existe la formación de una voluntad común que descansa en la clase proletaria, a la cual se encarga la tarea de una modificación radical de las condiciones del presente. Para Foucault, por el contrario, y esto se explica por su condición histórica de finales del siglo XX, no hay ninguna acción política colectiva, al punto de que sólo valora las acciones parciales de resistencia. La consecuencia es un cierto "nihilismo" que le es correctamente atribuido. Su concepción de la política es entonces esencialmente distinta de los proyectos de Hegel y Marx. Si en el plano de "la razón en la historia", la proximidad entre ellos es a nuestro juicio completa, en el plano de la política la separación no es menos evidente. Hegel y Marx son, en este sentido, más fácilmente reconocibles en el proyecto ilustrado de una alternativa racional del orden político; Foucault, por el contrario, se concentra en las luchas puntuales, y desconfía de los proyectos de liberación colectivos (incluidos los programas

normativos universalistas de nuestros días).

El trabajo del pensamiento: la crítica

La tesis central de este libro es que, por encima de estas diferencias que los separan, las filosofías de Hegel y Foucault y el pensamiento teórico de Marx convergen en un dominio que hemos propuesto llamar "la razón en la historia". Para afirmar esta proximidad evitamos el uso de la noción de "influencia", y no es porque ésta no existiera (es evidente entre Marx y Hegel, y seguramente Foucault conocía en mayor o menor grado el pensamiento de aquéllos), sino que ideas como "influencia" o "antecesor" no reflejan suficientemente el trabajo de pensamiento que llevaron a cabo hasta llegar a dichas conclusiones en torno a la razón. Nuestra hipótesis es que tal proximidad entre ellos se explica porque, frente a otras concepciones de la razón latentes, ellos han realizado una crítica específica, un trabajo conceptual, sobre sus presupuestos: la filosofía de Hegel en tanto que prolongación crítica del idealismo trascendental de Kant; la teoría de Marx como resultado de su crítica a la economía política clásica y, por último, la filosofía de Foucault como reacción ante las ciencias humanas y su noción central: la de sujeto. A mostrar ese trabajo se dedica cada una de las secciones del cuerpo de este texto.

Sin duda, la filosofía del Concepto resulta de la confluencia de elementos muy diversos, pero entre éstos la filosofía de Kant tiene un lugar preponderante. En efecto, Hegel atribuye al criticismo la convicción de que, para un entendimiento finito como el nuestro, el conocimiento es posible y verdadero, pero descansa en ciertas condiciones *a priori* que el entendimiento posee y aplica a los datos provenientes de la sensibilidad, sin que el

conocimiento que resulta pueda ser referido a los objetos que existen en el mundo, a las cosas mismas, sino únicamente a los fenómenos, a nuestras elaboraciones pensadas. El trabajo crítico conducirá a Hegel a una filosofía que se opone punto por punto a las conclusiones de este idealismo trascendental. Según esta crítica todo se juega alrededor de esta separación, nunca cuestionada, entre las cosas y el pensamiento, considerados como entidades independientes. Para Hegel, la razón (y no ya el entendimiento de Kant) es la imbricación permanente del sujeto y del objeto, de la conciencia pensante y del objeto pensado, al interior de un único proceso que él llama "Espíritu". Tal crítica al inacabado criticismo de Kant se encuentra principalmente en la *Fenomenología del Espíritu,* en la cual la autoconciencia reconoce su unidad con el mundo bajo la categoría de Saber Absoluto, y luego se prolonga en la *Lógica*, donde se busca aportar la prueba de que toda la verdad, como unidad del pensamiento con el objeto pensado, se encuentra en la reconstrucción sistemática de ambos en el Concepto. La *Fenomenología* definirá entonces a la razón como la unificación de la conciencia y de la conciencia de sí, como la unidad del saber de los objetos y del saber de sí. De este modo, para la filosofía del Concepto, la razón no pertenece ni al pensador individual, ni al mundo en sí mismo, sino a la relación de ambos a lo largo de la experiencia efectiva de la humanidad.

Si es posible encontrar en Marx un concepto de razón, como unidad del pensamiento y el mundo, ésta surge en un ámbito muy distinto: en su crítica a la economía política. En efecto, en general, Marx sostiene que, aceptando las relaciones de producción capitalistas tal como se les ofrecen en la experiencia inmediata, los economistas clásicos logran un cierto grado de conocimiento de tales relaciones, pero este conocimiento es limitado por dos razones: primero, que aquéllos nunca se

preguntan cuál es el origen de dichas relaciones de producción; en segundo lugar, ellos tampoco se preguntan cómo se han formado las categorías con las cuales se han tratado de pensar tales relaciones de producción. Los economistas clásicos hacen uso, por supuesto, de nociones como la de mercancía, trabajo o valor de cambio, pero jamás se preguntan por qué en nuestros días el producto del trabajo adquiere la forma "mercancía", ni por qué el trabajo humano es, en las sociedades modernas, el origen del valor de las mercancías. En breve, Marx reprocha a los economistas clásicos su carencia de sentido crítico, pues toman las relaciones de producción capitalistas como un dato incuestionado, sin nunca interrogarse por la "forma" histórica que ha dado lugar a esas relaciones que estudian como si fueran figuras eternas de la naturaleza. La crítica de Marx consiste, en su sentido más general, tanto en examinar las condiciones históricas de aparición de los objetos reales a pensar, esto es, las relaciones de producción modernas, así como las condiciones de aparición de las categorías económicas con las cuales estos objetos reales han tratado de ser pensados. Afortunadamente, se conservan los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858*, lo mismo que el cuarto volumen de *El Capital*, las llamadas *Teorías sobre la plusvalía*, donde se perciben los rastros de esta doble interrogación crítica. Según Marx, se conoce racionalmente al capital, cuando se conoce la imbricación entre las relaciones reales de producción con las categorías de pensamiento que las hacen inteligibles.

Por su parte, la filosofía de Foucault se ha prestado a las interpretaciones más divergentes. En nuestro texto, nos proponemos mostrar que las diferentes etapas de su pensamiento: la arqueología, la genealogía y la ética, ante las ciencias humanas y su saber en torno al sujeto, no se colocan ni en calidad de anticiencias ni como un escepticismo radical y tampoco como una

suerte de posmodernismo trasnochado. La crítica sistemática de Foucault a esos saberes endebles consiste esencialmente en interrogarlos acerca de cómo surgió su objeto privilegiado, esto es, el Hombre como problema. Bajo qué modalidades tal sujeto fue convertido en tema de ciertas disciplinas, de ciertas estrategias más o menos reflexivas, de ciertas tácticas de manipulación. La respuesta irreverente de Foucault es que esas ciencias inseguras, al mismo tiempo que establecen una forma racional de apropiación de sus objetos, aun si producen conocimientos genuinos, obedecen a un juego de fuerzas (y no a un designio racional), participan de ciertas formas de inclusión-exclusión, contribuyen a ciertos juegos de dominación y de poder. Con ello, quizá más que ningún otro filósofo contemporáneo, Foucault ha hecho que todo lo que la racionalidad presente ofrece como evidente y familiar vacile sobre sus pies, no porque tal racionalidad sea declarada inútil o desdeñable, sino sencillamente por mostrar el juego de poder al que responde. Ciertamente, él no ofrece una racionalidad general alternativa y se conforma con las transformaciones de detalle en el entrecruce del individuo y el saber sobre sí mismo. No hay en Foucault una voluntad política general, sino sólo "políticas" puntuales de resistencia. Pero con ello basta para que el de Foucault sea un pensamiento estratégico en nuestros días.

Si se consideran de un modo general las conclusiones de las tres formas de crítica precedentes, quizá pueda postularse un basamento común que, sin pretender minimizar sus diferencias, ofrezca una suerte de síntesis. Nosotros proponemos que ese basamento compartido puede ser llamado, adoptando la expresión que ha sido recientemente utilizada para referirse a Hegel, una "filosofía sin presuposiciones". "Sin presuposiciones" quiere decir que, tanto para Hegel como para Marx o Foucault, una verdadera crítica filosófica no puede admitir como

punto de partida indiscutible ninguna afirmación *a priori* de lo que el objeto real presumiblemente es en sí, y tampoco puede admitir ninguna afirmación *a priori*, de lo que el pensamiento es o debería ser. La razón en la historia, sin presuposiciones, quiere decir que es *en y por el proceso* que el objeto real recibe toda su forma y toda su presencia como resultado de la acción humana, teórica y práctica, y que antes de ésta, el objeto no es nada para la experiencia. Y simultáneamente, por su propia actividad en ese mismo proceso, el pensamiento obtiene toda su forma y su contenido, sin que previamente a ello pueda afirmar nada de sí mismo. "La razón en la historia" quiere decir "rechazo a cualquier dogma, principio o procedimiento", por muy evidente o neutro que parezca, que pretenda ser colocado como fundamento anterior al itinerario de la razón. Ahora bien, si se renuncia a cualquier presuposición proveniente, sea del objeto, sea del pensamiento, ¿qué es lo que resta? Nada más que el proceso mismo, la imbricación cambiante y conflictiva del ser y del pensamiento, proceso que es a la vez el fundamento de éstos y fundamento de sí mismo, producción de ellos y de sí mismo. En otras palabras, no importa qué tan atrás se remonte, nunca hubo en la experiencia humana un ser simplemente ahí, mudo y tieso en su objetividad, que hizo frente a una conciencia que ya sabía pensar y nombrar esos objetos, antes de haber vivido. El bautismo original de "las cosas" por parte de una conciencia también originaria es un cuento infantil. El proceso de imbricación entre el ser y el pensamiento, es decir, la razón, comenzó sin fecha fija, desde el momento en que los seres humanos debieron asegurar su supervivencia en el mundo natural y con ello se vieron obligados a trabajar y pensar simultáneamente. De este itinerario resulta el fundamento de todo lo que es y el fundamento de todo el pensamiento que hace inteligible este ser en la experiencia. Para la crítica radical

de nuestros autores, el pensamiento sólo puede dar cuenta del objeto (y no simplemente tomarlo como un dato) si puede dar cuenta del surgimiento de dicho objeto en la historia efectiva; y sólo puede dar cuenta de sí mismo (de los conceptos y las categorías que utiliza) si puede hacer transparente su propia progresión lógica, vale decir, la serie de formas que ha adoptado a lo largo de su camino cuando trata de pensar dichos objetos.

Cuestiones filosóficas

Afirmar la razón en la historia es, según nuestra hipótesis, el resultado de un trabajo del pensamiento, de la crítica radical que nuestros autores han hecho a los presupuestos filosóficos contenidos en las doctrinas que les precedieron. Pero, por supuesto, la doctrina que resulta es también una posición definible filosóficamente, explícita en Hegel y Foucault, pero implícita en la teoría de Marx. En la obra de nuestros autores están, más o menos latentes, las respuestas a preguntas como: ¿qué está a nuestro alcance conocer y qué podemos hacer? Cuestiones que se encuentran en el corazón de la filosofía moderna. En las páginas siguientes intentamos ofrecer al lector una visión general de estas cuestiones filosóficas que se encuentran en el cuerpo del texto, en torno a tres apartados:

a) la relación entre sujeto y objeto, tanto en el plano teórico como en el plano práctico;

b) la concepción que nuestros autores tienen acerca del pensamiento;

c) la concepción que ellos ofrecen acerca de nociones tan

significativas como la de “verdad” y “libertad” del pensamiento y de la acción práctica. (Veamos uno a uno.)

La relación entre el sujeto y el objeto

La conciencia común tiene una certeza que nunca llega a cuestionar: hay una separación entre el ser real y el pensamiento, como dos órdenes independientes en y para sí. Bajo modalidades que les son propias, cada uno de nuestros autores recusa tal separación. Cada uno de ellos admite, por supuesto, que el ser real y el pensamiento son diferentes en su género, pero afirman que a través de una actividad, que es a la vez reflexión y trabajo, los seres humanos buscan y realizan una homogenización, una unidad gradual y efectiva entre el ser objetivo y el pensamiento. No hay por un lado los objetos reales, indiferentes y ciegos a la acción humana; y por el otro lado, un pensamiento que, recluido en la cabeza del individuo, es impotente para darse una presencia efectiva.[7] Aún en el modo más elemental, al ser pensado y nombrado, el objeto real comienza a perder su independencia, sufre una migración a otro modo de ser, al ser transformado en categorías, ya que de otro modo no puede ingresar en la experiencia reflexiva humana. Naturalmente, el pensamiento no crea las cosas, sino que simplemente, por la mediación categorial, les retira su carácter ajeno y a la vez postula en ellas lo que tienen de esencial. Por su parte, en el inevitable encuentro con las cosas, el pensamiento también está obligado a transformarse, creando las categorías que requiere

[1] Hegel suele iniciar sus libros publicados con una defensa apasionada de esta tesis, por ejemplo, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 2, § 3. (*W*, 8, 41-43).

en su esfuerzo por hacer inteligibles a las cosas, con el fin de apropiársela, sin que exista ningún abismo entre su acción pensante y su acción transformadora. El ser y el pensamiento no son dos órdenes que posean, cada uno por su parte, una subsistencia independiente, sino que por el trabajo, son convertidos en "momentos" de un proceso único, mediante el cual los seres humanos piensan y transforman el mundo natural, sencillamente para estar en él. Pero si son dos "momentos", esto quiere decir que hay algo lógicamente más alto que ellos: el proceso mismo, la acción humana, el verdadero sujeto de esta historia que Hegel llama "Espíritu", que Marx posiblemente llamaría "modo de producción" y para el cual Foucault elije términos como "episteme" o "problematización".

Éste es sin duda uno de los puntos de mayor afinidad entre Hegel, Marx y Foucault. Todos ellos resaltan el trabajo, es decir, la acción que unifica al mundo natural con los propósitos cognitivos y materiales de los seres humanos, al grado que la filosofía sólo empieza realmente con el rechazo a la asunción acrítica de que el mundo sería ya algo en sí, frente a una conciencia que sería igualmente algo en sí. En el cuerpo del texto, el lector encontrará las modalidades bajo las cuales nuestros autores rechazan aquella certeza de la conciencia común, compartida por las doctrinas que ellos critican. La expresión más explícita se encuentra seguramente en la compleja crítica que Hegel hace a Kant: por una parte, Hegel aprueba sin reservas el principio idealista según el cual es el entendimiento y sus categorías lo que gobierna y constituye toda la experiencia del objeto pero, por otra parte, encuentra que Kant, una vez que ha afirmado esa unidad, se empeña en hacer prevalecer la separación. Según Hegel, todo el espíritu de la filosofía de Kant exige mantener separado aquello que previamente había sido declarado unido. La filosofía del Concepto no es más que

la culminación de aquello que Kant habría entrevisto sin llevarlo a término: la unidad del ser y el pensamiento, sin que por tanto esta unidad tendencial haga desaparecer su diferencia, de manera que el Concepto será definido como la *unidad de la unidad y la diferencia* entre el pensamiento y el ser.

Es sencillo encontrar en Marx una posición filosófica similar. Desde sus escritos de juventud hasta *La sagrada familia*, Marx intentó encontrar una salida a las filosofías poshegelianas de la conciencia que, a su juicio, no eran capaces de integrar la acción práctica. Hacia 1844, en esas notas personales que mucho más tarde fueron publicadas bajo el título de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx dejó sentados sus progresos y su solución, en lo que llamó "un materialismo de la acción práctica". Ahí, Marx escribe: "Pensar y ser están enfrentados y al mismo tiempo en unidad uno con el otro".[8] Es posible que, al llegar a esta conclusión, Marx haya creído saldadas sus cuentas con la filosofía, de la que habrá de alejarse para no volver a ella sino esporádicamente. Pero tal concepción filosófica no hizo sino reaparecer en su crítica a la economía política, exactamente donde cabría esperar: en la categoría de trabajo contenida en *El Capital*. En efecto, cuando examina el trabajo, Marx insiste en que el productor no sólo efectúa un cambio de forma en el mundo natural, sino que en el producto hace objetivo su pensamiento, como algo que sabe y que determina, al mismo tiempo que se autodetermina, pues sólo llega al fin propuesto si pone en juego una voluntad disciplinada. En la producción material de sus condiciones de existencia, los seres humanos no permanecen inertes o meramente contemplativos ante el mundo natural: ellos lo transforman objetivamente y se

---

[2] K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 147 (*MEW*, suplemento, 530).

transforman subjetivamente, porque se modelan a sí mismos y, todo ello, aun si no siempre son enteramente conscientes de que lo hacen.

En la experiencia humana, los objetos no se reducen a ser meros impulsos para la sensibilidad que los observa; y por su parte, el entendimiento no está conformado de antemano por una lista de categorías vacías, esperando que una materia sensible las llene de contenido. La presunta separación entre ser y pensamiento se debe a un efecto de perspectiva: cuando se pierde de vista el proceso al que pertenecen, cuando se los retira del itinerario que los constituye, "las cosas" recobran su apariencia de seres inertes, se paralizan y se ofrecen como algo dado al pensamiento; del mismo modo, si se le separa de su progresión, el pensamiento aparece pasivo ante unas "cosas" que se figura que él no ha hecho y entonces la única tarea concebible es imitarlas mediante reproducciones mentales que aparentan no tener otro origen que la espontaneidad del entendimiento. La apariencia de que el ser y el pensamiento son dos órdenes autónomos entre sí es exactamente una apariencia producto de la presunta pasividad, esto es, una manifestación mutilada que surge de detener el proceso que los constituye.

Se comprende así que en el cuerpo del texto se verá reaparecer una y otra vez, bajo modalidades diversas, el problema de la unidad de forma y contenido, o lo que equivale a lo mismo, que se plantée sin cesar que no existe ninguna separación posible entre una razón teórica determinada por el entendimiento y una razón práctica accesible sólo a la voluntad. Para nuestros autores la razón es una cuando piensa y cuando actúa. Ellos sostienen que ningún contenido material puede existir independientemente de una forma que lo piensa y ningún pensamiento puede darse forma si carece del impulso que le otorga el apropiarse reflexivamente de un

contenido material. Dicho en términos coloquiales, los seres humanos no son seres activos por un lado y pensantes por el otro: son seres simultáneamente activos y pensantes, cuya acción está siempre guiada por algún propósito, por un fin ideado, por muy elemental que éste sea, y que no pueden pensar sino por el impulso de su acción práctica, aun si ésta es una mera actividad del pensamiento, como el pensar sobre el pensar que caracteriza a la filosofía.

Las categorías

La unidad entre ser y pensamiento no puede ser un voto piadoso ni una simple aseveración y por ello debe ser reflexionada, mostrarse objetivamente al pensamiento. ¿Cómo lo hace? Éste es el papel que incumbe a las categorías. Como el lector lo verá, en cada uno de nuestros autores aparece, siempre en primer plano, cierta concepción de lo que es una categoría. Ante todo, hay que cancelar dos concepciones que son propias de las "filosofías de la representación": primero, las categorías no son simples entidades mentales mediante las cuales el pensamiento "señala" o "reproduce" los objetos reales; segundo, las categorías no son formas vacías que el entendimiento poseería *a priori*, mediante las cuales constituye una representación fenoménica que deja intacto al noúmeno externo. Haciendo uso de una expresión que pertenece a Spinoza, las categorías no son "pinturas mudas sobre cuadros subjetivos".[9] Ciertamente nuestros autores admiten que las categorías son "entes de pensamiento", pero agregan que ellas son simultáneamente determinaciones

---

[3] Spinoza, *Ética*, 1978, libro II, "De Mente", proposición 43, escolio, Madrid, Alianza Editorial.

de las cosas, atributos otorgados a éstas en el proceso en que el entendimiento se esfuerza por aprehenderlas. De tal modo que las categorías no son aquello que, como meras ideas representativas, nos separan de las cosas, sino a la inversa, son aquello que al determinar activamente a los objetos los hace racionalmente inteligibles y luego orienta de manera inteligible toda su apropiación práctica. Para Hegel, Marx y Foucault es esencial probar que las categorías son "puentes" hacia los objetos y no meros "signos vacíos" que, por su naturaleza, nos mantienen distantes de ellos. Ellas son "constitutivas" del objeto en el sentido que Kant daba a esta expresión, es decir aquello por lo cual el objeto recibe su forma y es lo que es, y sólo de este modo ingresa en la experiencia. Salvo que aquí las categorías no anteceden al objeto, pues son una afirmación del pensamiento en el momento de pensarlo. Hegel prefiere llamarlas "determinaciones de pensamiento" y en la *Lógica* las llama "esencialidades", porque son aquello que permite identificar esencialmente al objeto, diferenciarlo de otro, otorgarle un fundamento, reconocerlo en la existencia y en la realidad efectiva, etc. El pensamiento nunca puede "tocar" a un objeto real, porque pertenecen a diferentes géneros del ser, pero puede convertirlo en objeto pensado en su esencia, definirlo tal como es, tanto en su comprensión teórica como en sus manipulaciones prácticas. Existe, entonces, un proceso que unifica al objeto real con el pensamiento mediante la reconstitución de aquél en tanto que objeto pensado.

Las categorías tienen un doble aspecto: son determinaciones del objeto, atributos del ser, pero también autodeterminaciones del pensamiento. En este segundo aspecto, en tanto que cada categoría no es forma vacía *a priori*, y tampoco es un acto espontáneo del entendimiento, entonces es indispensable que cada categoría sea también justificada, en su origen y en su

necesidad, dentro de la actividad del pensamiento. Si su existencia no es una mera presuposición, entonces cada categoría debe emerger únicamente en el proceso del pensar, provocada por la presencia de otras categorías, por la necesidad de su derivación lógica de éstas. Aunque esto es una constante en nuestros autores, el lector encontrará el ejemplo más nítido en Hegel. En efecto, una de sus objeciones fundamentales a Kant es que en las deducciones metafísica y trascendental contenidas en la primera *Crítica*, no se muestra el origen de las categorías que postula, no se explica por qué son doce ni qué clase de relación existe entre cada una de ellas. Desde su perspectiva, una categoría que no ha sido justificada en su origen y su necesidad es algo arbitrario e infundado, una mera aseveración, y si la razón no es capaz de fundamentar sus propias categorías, ¿cómo podría ser el fundamento de otra cosa? La respuesta de Hegel a esta cuestión es ni más ni menos que la *Lógica*, donde él busca aportar la prueba de la derivación necesaria de cada categoría como una instancia en la constitución, por parte de la reflexión, del objeto real en su esencia.

En la filosofía de nuestros autores, cada categoría está asociada, en su origen y en su justificación, a muchas otras en una trama en la que prevalece el vínculo lógico de la necesidad. Es esto lo que otorga a cada categoría su significado, su "contenido", que de ningún modo depende de la correspondencia con el objeto real. Cada categoría está "determinada" en la serie, y por ende es conocida en la medida en que es precedida lógicamente por otras y participará en la deducción lógica de las categorías que le siguen. Ninguna de ellas es un ente mental aislado, puesto que encuentra su razón de ser en la serie misma. En el cuerpo del texto se encontrará un excelente ejemplo en la categoría "valor", de Marx. La de "valor" es, en *El Capital*, una categoría nodal, pero ella sólo

puede aparecer una vez que se ha examinado el doble aspecto de la mercancía (como valor de uso y valor de cambio) y luego el doble aspecto del trabajo (como trabajo concreto y trabajo abstracto), y ello en el marco de una sociedad compuesta por productores independientes uno del otro. Sólo entonces la categoría de "valor" puede ser afirmada como el fundamento lógico, la ley indispensable para comprender el movimiento visible del intercambio generalizado de mercancías. Luego, esa categoría será esencial para explicar el concepto de "capital" en tanto que "valor que se valoriza a sí mismo" y, con ello, el proceso general de su producción y su reproducción. Las enormes dificultades que el empirismo encuentra para comprender la categoría de "valor" se explican porque él espera encontrar, en vano, una suerte de referente visible del valor. Pero el "valor", como cualquier otro concepto, no tiene un cuerpo sino un fundamento lógico, pues es aquello sin lo cual es imposible comprender la relación cualitativa y cuantitativa del trabajo en el intercambio de mercancías. En *El Capital*, una categoría no es un signo que apunta a un objeto externo: ella es un momento, lógicamente necesario, en el proceso de la demostración, una instancia en el proceso de conocimiento, cuyo significado descansa en el despliegue conceptual. Por ello las categorías dentro de su teoría no forman una yuxtaposición, sino un sistema. En consecuencia, cada categoría, aislada, es insuficiente por sí misma: ella es una infradeterminación del objeto que está siendo pensado. Cada una tiene entonces que ser integrada y "superada" (Hegel diría "subsumida") por otras categorías en el esfuerzo del pensamiento que busca en cada momento lograr una reconstitución más perfecta del objeto pensado (en nuestro caso, del intercambio generalizado de mercancías). Por la misma razón, aislada, cada categoría es también una presentación inadecuada y parcial del pensamien-

to ante sí mismo, una presencia aún insuficiente en el proceso en que aquel adquiere una forma más lograda. En cada categoría se expresa toda la potencia activa del pensamiento. En el proceder sistemático, ninguna categoría es un ente aislado que el entendimiento podría hacer emerger o disipar espontáneamente, pues la razón de ser de ellas no está en éste, sino en la serie misma.

Según nuestros autores, el conocimiento del objeto se logra a través de su reconstrucción categorial: es normal, puesto que pensar es la manera en que los seres humanos logran aprehender este mundo en tanto que conocido, y no poseen ninguna otra alternativa. Pero justamente porque el pensar es la mediación absoluta respecto a los objetos, los seres humanos no pueden "decir" inmediatamente lo real inmediato, ya que deben pasar obligatoriamente por esa mediación pensada. Por eso, desde el punto de vista del conocimiento, el encuentro con lo inmediato no es el punto de partida, sino un punto de llegada. Contra una cierta concepción empirista del conocimiento, para nuestros autores el encuentro entre un objeto real y una categoría aislada no puede, ni demostrar, ni desechar, ni al uno, ni a la otra, porque no existe una lógica general de la representación. Ante una categoría, la pregunta crítica que nuestros autores se hacen no es en qué medida es fiel al objeto empírico sino, más bien, ¿a qué trama pertenece y cuál es la serie de relaciones que la determinan y le dan sentido? La cuestión pertinente no es si ella representa bien o mal al objeto inmediato, sino, ¿en qué medida no hace más que reproducir esa inmediatez? Es exactamente esta mezcla entre empirismo y teoría, tan característica de las filosofías llamadas "posmetafísicas", lo que Marx critica constantemente a los economistas clásicos, quienes esperan extraer primero y demostrar luego sus categorías mediante sencillas abstracciones

hechas a partir de la experiencia más cotidiana. Una simple abstracción es insuficiente porque lo real es complejo, debido a que en él confluyen múltiples determinaciones y es por eso que, para alcanzarlo, es preciso elaborar una larga serie de mediaciones que permitan al pensamiento reconstituir esa complejidad. Sólo así, el encuentro entre realidad inmediata y pensamiento es demostración del grado de adecuación del conocimiento a su objeto.

Como se ve, la concepción de categoría en nuestros autores es compleja, porque las categorías tienes dos aspectos: son determinaciones de objeto, atributos del ser, pero también autodeterminaciones del pensamiento. En tanto que ninguna de ellas es un simple signo mental de algo exterior a ella (pues esto es exactamente reproducir la separación entre ser y pensamiento), entonces cada categoría debe resultar de la actividad del pensar en un doble aspecto: uno, en la irrupción del objeto en las relaciones materiales reales y su gradual conversión en objeto conceptualizado, lo cual tiene una dimensión que podríamos llamar *extra*-lógica. Dos, en la derivación lógica y sistemática de las categorías, lo cual tiene una dimensión que podríamos llamar *intra*-lógica. Cada categoría es una síntesis, pero de este doble proceso que abarca, desde la aparición histórica del objeto a pensar, hasta la historia interna del pensamiento que busca pensar ese objeto. La crítica de Marx a la economía clásica, lo mismo que la crítica de Foucault a las ciencias humanas, muestran bien lo que pretendemos señalar: es preciso comprender las alteraciones en las relaciones sociales que condujeron a la irrupción del objeto (por ejemplo, la formación de las relaciones capitalistas de producción, o la irrupción de la locura en el asilo), pero también es indispensable describir la trama sistemática al interior de cada teoría (por ejemplo, cómo se

deduce la plusvalía de la mercancía, del valor y del trabajo, o bien, cómo se ha elaborado la psiquiatrización del insensato). Toda categoría debe aparecer simultáneamente en la actividad de pensar al objeto real y en la actividad de pensar al pensamiento que piensa.

Una consecuencia notable de ello y que se encontrará tanto en Hegel como en Marx y Foucault es la afirmación de que entre las categorías y el objeto pensado no puede haber ninguna separación. Las categorías son exactamente el objeto pensado y éste no es nada más que aquéllas. Es comprensible, puesto que una categoría es una determinación que el pensamiento atribuye a ese objeto específico y a ningún otro. Por tanto, las categorías que lo hacen inteligible son inseparables del objeto y por ende son válidas únicamente para éste, y para ninguno más. Así, Marx señala que la categoría de "valor" es intransferible a cualquier otro modo de producción, pues ella conceptualiza la relación específica que se establece en una sociedad compuesta enteramente por productores independientes unos de otros, y esto sólo sucede en las sociedades modernas. En estas filosofías, no hay modo de desprender un "método de conocimiento" que sea separable del objeto conocido y aplicable indistintamente a cualquier otro. Lo que hay es la constitución sistemática del objeto pensado mediante una trama de categorías que se identifica enteramente con él, puesto que sin ellas éste no es objeto de ningún conocimiento. El objeto real es conocido en su esencia, pero ésta no es más que la trama sistemática de categorías que permiten identificarlo tal cual es, presente en la experiencia y susceptible por ello de ser manipulado, transformado. Por eso la historia de la razón es exactamente la historia de los objetos que la razón ha llegado a conocer.

La actividad y la objetividad del pensamiento

Insistamos: a diferencia de las filosofías que hacen del pensamiento el receptáculo pasivo de datos provenientes de la sensibilidad, para nuestros autores *el pensamiento es pura actividad*: la actividad de determinar al objeto pensado y la actividad de determinarse a sí mismo mediante esa misma trama de categorías. Lo importante aquí es que como razón, el pensamiento es "determinado", es decir, posee un orden, una serie de reglas, asociaciones y derivaciones propias: lo que previamente llamamos un aspecto *intra*-lógico. El pensamiento es "forma" que participa como causa eficiente de su propia forma. En otras palabras, el pensamiento es un orden que se crea a sí mismo durante el proceso de pensar al objeto real; un orden, esto es, alcanza una sistematicidad que permite ciertas asociaciones de ideas, al mismo tiempo que cancela otras asociaciones posibles. Naturalmente, aun como razón, el pensamiento no es un ser tangible y no pertenece al género de los cuerpos, pero esto no implica que, dentro de su género, no sea algo "objetivo" en el sentido de poseer una coherencia propia, cuyas reglas determinan aquello que, en un momento dado, puede ser pensado. Cuando un individuo piensa dentro de la razón, en el conocimiento, lo que hace es justamente poner en marcha ese sistema, esa serie de reglas y derivaciones. Desde luego, cada conciencia piensa individualmente, pero lo hace siguiendo inconscientemente una trama de asociaciones que encuentra dada en cada momento. Para nuestros autores, pensar —lo mismo que hablar— es hacer uso de un orden que, manipulado por cada individuo, lo supera con mucho, porque es producto y a la vez condición de posibilidad, de procesos colectivos. Hegel y Foucault convergen explícitamente en definir a la filosofía como "pensamiento (crítico) del pensamiento",

cuya tarea es describir la sistematicidad a la que éste obedece, exhibir las reglas que lo rigen, las asociaciones que permite o impide, las derivaciones que logra o que cancela.

Afirmar que el pensamiento es algo determinado no debería ser motivo de escándalo entre los filósofos y, sin embargo, coloca nuevamente a nuestros autores en un sitio aparte en las corrientes filosóficas. En efecto, para algunas filosofías, el pensamiento es sinónimo de lo absolutamente libre, el signo más patente de la libertad, algo que, separándose de sus condiciones de existencia, es capaz de elaborar figuraciones propias, mundos ideales. O bien, para otras filosofías, el pensamiento es colocado al servicio del "querer", en cuyo caso el pensamiento es el instrumento mediante el cual la voluntad establece sus fines normativos que deberían servir de puntos de referencia para la acción humana. Nuestros autores ven esta cuestión de otra manera. Primero, porque consideran que al lado del pensamiento no hay otras facultades independientes como el querer, el imaginar o el intuir, porque no hay una sola afección humana, sea sentimiento, intuición o imaginación, que no esté teñida, en algún grado, por el pensamiento. Luego, ellos se esfuerzan en fijar las obras del pensamiento (las ideas, categorías o conceptos), lo más firmemente posible a sus condiciones materiales (teóricas y prácticas) de producción. Y a esto lo llaman "razón". Lo mismo en Hegel, que en Marx o en Foucault, una categoría o un concepto es un *acontecimiento específico*, irrepetible, comprensible sólo mediante las condiciones que explican su aparición, las cuales a su vez están también determinadas. En otras palabras, ellos sostienen que no es posible pensar, ni decir, cualquier cosa en cualquier momento: "No es fácil decir algo nuevo",[10] escribe Foucault. Y esto no puede atribuirse a

---

[4] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1970, p. 73.

una carencia de inventiva, sino que para decir cualquier cosa —y especialmente algo nuevo—, el pensador individual tiene que enfrentar esa sistematicidad existente que permite, pero también impide, ciertas asociaciones. ¿Quiere decir que con ello se renuncia a la libertad del pensamiento? De ninguna manera. Sólo que si por "pensamiento libre" se entiende la posibilidad de elaborar figuraciones propias, cabe reconocer su interesante existencia, pero en el plano del conocimiento no cabe valorarla en exceso. Por el contrario, en el dominio de la razón, el pensamiento es libre, pero no de actuar como le plazca, sino ejerciendo esa libertad en el marco sistemático que tiende a normalizarlo, y contra el cual debe luchar, especialmente si quiere decir algo nuevo. Por eso las rupturas y las discontinuidades, lo mismo en el plano científico que en el plano del saber cotidiano (como literatura o como arte por ejemplo), son excepcionales, complejas, y requieren de un examen detallado.

Que el pensamiento sea "determinado" otorga una coloración propia a la historia en "la razón en la historia". En efecto, si el pensamiento carece de determinaciones, entonces, por su pura espontaneidad, puede producir cualquier idea, cualquier categoría, en cualquier momento. Todo es posible para el pensador individual. Cualquier intuición puede prefigurar cualquier concepto. En los libros de historia elementales encontramos así que Demócrito y Leucipo, con su intuición del átomo, son los predecesores de la física moderna, o bien que el cristianismo es un antecedente primitivo del comunismo. Desde la perspectiva que aquí se adopta, por el contrario, las categorías y los conceptos no son meros productos de la cabeza que piensa, no son "obras del espíritu humano" capaces de atravesar todas las experiencias. Ellas son pensamiento asociado a sus condiciones materiales de existencia, pensamiento determinado, razón. "El pensamiento es un hecho histórico",

escribe Foucault, un *hecho* que, en su género, posee una forma de objetividad, de "materialidad"; pero *histórico*, que no puede evadir sus condiciones de existencia. La aseveración de que "el pensamiento tiene una historia" es trivial e inofensiva si en el término "historia" no están contenidas sus condiciones objetivas de posibilidad, tanto *intra*-lógicas como *extra*-lógicas, incluidos en éstas los "efectos de realidad" que el pensamiento produce en el momento en que dirige la apropiación y manipulación tanto de los objetos como de las conductas de los individuos. Si el pensamiento es separado de esas condiciones reales de posibilidad, entonces de él no se ha dicho nada, Hegel *dixit*. Es por eso que en nuestros autores el lector no encontrará "historia de las ideas", sino "historia de la razón".

La verdad

No hay entonces dos imperios independientes: el de "las cosas", por una parte, y el del pensamiento, por la otra, los cuales luego se hacen frente uno al otro. Pero de ser así, queda cancelada cualquier concepción de la verdad que descanse en nociones como "correspondencia", "copia", "modelo" o "armonía", porque faltan los elementos básicos de éstas: la presunta separación entre referente y referencia. El término mismo de "representación" es inadecuado porque "representar" quiere decir justamente "estar suplantando a otro". Tampoco son aceptables las variedades "convencionalistas" o "pragmáticas" que sugieren que la verdad es una especie de acuerdo, o bien, que se la desconoce, pero que es posible actuar "como si...". Todo ello es inadecuado, porque descansa en la separación entre ser y pensamiento, los cuales son declarados, primero, heterogéneos y que sin embargo, en la verdad, deben com-

portarse como idénticos, equivalentes o al menos semejantes.

Hegel, Marx y Foucault proponen un camino diferente: encontrar a la verdad como "la producción de lo verdadero", resultado de la actividad del pensamiento al hacer inteligibles los objetos y al hacer transparentes para sí sus propias operaciones. Tiene que ser una actividad, porque siendo diferentes, para que concuerden el ser y el pensamiento debe existir una transformación mutua, una homogeneización mediante una serie de etapas e instancias que, naturalmente, puede verse contrariada en algunos momentos. El proceso de producción de lo verdadero es exactamente la serie de imbricaciones por las cuales el pensamiento busca constituir al objeto como pensado e imprimir en el objeto real sus propósitos reflexivos. La verdad no es una correspondencia estática, sino una producción dinámica de la completa razón de ser del objeto. Por ello, en el proceso de producción de la verdad conviene distinguir dos aspectos: aquel en que predomina relativamente el pensamiento pensante, y luego, aquel en que predomina relativamente la actividad práctica. Del primero, como sabemos, a medida que la acción del pensamiento progresa en la constitución del objeto pensado, se logra una unificación creciente, exhibiendo la esencia categorial del ser objetivo. Pero tal proceso atraviesa naturalmente por distintos momentos y grados de adecuación que van desde las formas más abstractas y pobres, como la intuición o la percepción, hasta llegar a una determinación categorial completa y acabada del objeto pensado. No hay dificultad para nuestros autores en reconocer que el conocimiento pasa por diferentes grados y etapas de desarrollo, sin dejar de ser conocimiento. En contrapartida, en cada uno de esos momentos existe igualmente un cierto grado de inadecuación y de desigualdad entre el pensamiento pensante y el objeto pensado, un breve grado de error. Por tanto, en la

verdad entendida como producción de lo verdadero participa inevitablemente el error, lo falso, porque sin esta desigualdad patente, en cada momento, el pensamiento no tendría ningún motivo para seguir adelante en su constitución del objeto. El error participa en la producción de la verdad, porque lo falso no es simplemente lo otro excluido de lo verdadero, sino un segmento obligatorio del trayecto que persigue una gradual adecuación categorial entre el pensamiento pensante y el objeto pensado. El error no es un mal cuya existencia podría desterrarse previamente de manera definitiva. Por ello, sostiene Hegel, no es posible una crítica a la razón que determine su alcance, previa a la actividad misma de la razón; lo mismo que no es posible aprender a nadar antes de echarse al agua. Según nuestros autores, no existe un procedimiento infalible hacia la verdad que podría prevenir y erradicar, de una vez y para siempre, el error. El pensamiento como razón no puede evitar este tortuoso y conflictivo trayecto, porque éste es su propio aprendizaje de sí.

Pero hay un segundo aspecto en la producción de lo verdadero en el que prevalece relativamente la acción práctica, porque el pensamiento como actividad no se encuentra recluido en la cabeza de los individuos, sino que se inscribe permanentemente en la existencia, guiando y orientando mediante sus categorías toda apropiación, toda alteración de los objetos de la experiencia. ¿Por qué es indispensable pasar de "la verdad en el conocimiento" a "la verdad en el saber"? Porque la verdad no se refiere únicamente a aquello que puede pensarse respecto de un objeto en proposiciones o enunciados, sino que involucra las formas de apropiación-transformación que afectan a los objetos que caen bajo esta experiencia, esto es, en una forma de saber. Es sencillo reconocer que mediante su actividad teórica los seres humanos han impreso en el

mundo natural sus propósitos. Debería ser igualmente sencillo reconocer que, cuando esos objetos son ellos mismos, los seres humanos también han impreso sus propósitos en la manera en que se relacionan entre sí, se gobiernan, se conducen y se hacen sujetos políticos y morales. Los seres humanos han estado produciendo siempre las formas de su "verdad", aun si lo han hecho sin estar conscientes. Éstos han vivido siempre bajo algún "régimen de producción de lo verdadero", bajo una forma que les hace inteligibles sus condiciones materiales de existencia, pero también prescribe la manera en que separan lo legítimo de lo ilegítimo en sus relaciones mutuas, los procedimientos para deslindar en cada momento las formas de inclusión y exclusión con las que se conducen. Sin este régimen, cualquiera que sea la forma que adopte, los seres humanos no sabrían qué pueden aceptar o rechazar, qué pueden querer o qué deben evadir. Y por ello tal régimen merece ser llamado "verdadero". En otras palabras, para realizar actos racionales no es preciso tener elaborada previamente una concepción de la verdad, normativa u otra; a la inversa, es porque los seres humanos practican una serie de actos en su vida efectiva que separan lo aceptable de lo inaceptable, lo racional de lo irracional, y con ello alcanzan una idea de razón. De este modo, para Hegel, Marx y Foucault, la verdad no es un ideal inaccesible, sino una producción históricamente determinada de normas de pensamiento y de conducta *siempre específicas*. La razón es así entendida no como canon, sino como órganon de la vida, de la vida aun en sus minucias.

Seguramente es Foucault quien hace percibir con mayor fuerza este punto. A esta serie de procedimientos de demarcación mediante los cuales los seres humanos separan lo legítimo de lo ilegítimo y que les permiten hacer inteligible sus condiciones de existencia, los ha llamado "juegos de veredicción".

Estas tácticas son todo menos un "juego irresponsable", porque mediante ellas se establece todo lo que actúa en la "tragedia de la vida". Un juego de veredicción actúa en el momento en que, en una comunidad dada, una acción, una conducta, un comportamiento es declarado verdadero o falso, aceptable o inadmisible. De modo que un juego de veredicción está presente en la manera en que los hombres se comprenden a sí mismos, se interrogan a sí mismos, se conducen, se normalizan o se sancionan. Se debe aceptar y vivir alguna forma de racionalidad pues, de otra manera, ¿cómo podrían los seres humanos saber qué persiguen? ¿Cómo podrían saber qué es racional? Encontramos a la razón, en alguna de sus formas, cuando descubrimos la interpretación de "vida racional" bajo la que viven, en algún momento dado, los seres humanos. Naturalmente esto significa que en la historia de la experiencia humana no hay una sola verdad, sino muchos momentos "verdaderos" en la producción de la verdad que hoy reconocemos. El que no haya una sola verdad no significa que la historia es "irracional", sino por el contrario, confirma la existencia de un trayecto real e inteligible en la serie de experiencias colectivas racionales que ha conducido hasta nosotros. ¿Quedan justificados con ello todos los actos de brutalidad, barbarie y violencia que los seres humanos han cometido contra sí mismos? Bajo esta perspectiva, sostiene Foucault, el mal no adquiere ningún derecho imprescriptible. Una vez pasada la primera indignación, el filósofo debe más bien preguntarse: ¿bajo qué forma de veredicción pudieron producirse esas formas de exclusión y desdén hacia sí mismos?, ¿cómo se presentaron sus formas de resistencia?, ¿cómo pudieron coexistir en toda civilización las formas de la razón más refinadas con los actos más crueles y sanguinarios? Nuestros autores consideran que la irracionalidad no es *lo otro* excluyente de la razón, pues resulta de la

misma matriz, de las mismas estrategias activas de ésta, en una determinada forma de veredicción. Por lo demás, es seguro que esos actos de barbarie no fueron cometidos únicamente en “aquellos tiempos”.

Afirmar que no ha cesado este vínculo entre lo positivo y lo negativo de la razón, aún en nuestros días, es sin duda una de las causas que explica la reputación de nuestros autores. Porque no hay ningún motivo, según ellos, para creer que en nuestro régimen se ha erradicado lo negativo. Nuestro juego de veredicción, nuestra racionalidad, es un capítulo más en la producción de la verdad en la que, desde siempre, están embarcados los seres humanos. No hay nada que permita asegurar que, con nuestros valores y principios se ha alcanzado, por fin, el concepto último de humanidad. Nada justifica entonces la afirmación de que nuestra razón es, ella sí, universalizable. Cualquier intento de universalizar a nuestra razón, sea formal o procedimental, les parece, por decir lo menos, precipitado. Y esto por dos motivos: primero, porque para ser universalizable, tal procedimiento debe ser “formal”, pero justo por este formalismo vacío queda subordinado al contenido que encuentra dado en los valores y principios de las relaciones sociales actuales los cuales, inevitablemente, involucran una cierta relación de fuerza; segundo, porque convertirla en un ideal fijo e inmóvil provoca que todo debate en torno a la razón se sitúe únicamente en su impecable coherencia de proceso consigo misma y, en consecuencia, la aísla de la crítica efectiva respecto de su contenido y sus efectos reales que, de hecho, se está llevando a cabo en los conflictos cotidianos. Muchos filósofos actuales aceptan que la razón tiene una historia, pero bajo los supuestos formales o normativos, muchos menos parecen dispuestos a aceptar que esa historia no se ha detenido con nosotros.

Por eso antes que medir nuestra forma de escindir lo normal y lo desviado en relación con una norma de la razón que no podría sino ser un ideal, y por tanto exterior al proceso histórico, nuestros autores se preguntan de qué manera ese juego de veredicción actúa en la relación de fuerzas, en las formas de inclusión-exclusión que presenciamos. Marx y Foucault nos parecen indicativos de ello. De ningún modo se trata de minimizar lo alcanzado en nuestras formas de convivencia y libertad, pero tampoco se trata de admitirlas como si no tuvieran un reverso, como si ellas no pertenecieran al mismo movimiento que produce las formas de subordinación en las que se encuentra la inmensa mayoría. Por ello interrogan a la realidad efectiva para descubrir en ella el doble juego de producción de la verdad y de su reverso, de los conceptos de la razón y de las inercias que los coaccionan. En la modernidad, lo mismo que siempre, la razón en sus aspectos positivos y negativos no ha podido irrumpir sino al interior de un proceso en el que está en juego una cierta forma de dominación, un poder. Para nuestros autores no es posible liberar a la razón de alguna forma de poder, porque la razón, como verdad, surge y también participa en los juegos de poder. La razón no es algo meramente "científico", sino algo que se vive y se enuncia siempre desde cierta posición política y de fuerza.

La libertad por la razón

De modo que nuestros filósofos hacen suya la aspiración ilustrada de convertir al uso libre de la razón en el tribunal supremo de todo lo que existe, pero estiman que esa libertad requiere de la comprensión necesaria del proceso que la determina. De ahí una vinculación, incomprensible para la conciencia

inmediata, entre la necesidad y la libertad. En efecto, desde su perspectiva un pensamiento que se separa de su soporte material no es un pensamiento libre, sino un acto arbitrario. La libertad mediante la razón aparece, en cambio, cuando se comprende el proceso que establece la necesidad de que aquélla sea como es, que afirme legítimamente lo que afirma. Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de libertad si la razón está determinada? En dos sentidos: primero, en el sentido de que se ha removido racionalmente la presunción injustificada de que "las cosas-en-sí" son inaccesibles, y que el entendimiento ya posee ciertas categorías inamovibles, y que por lo tanto resulta imposible pensar de otro modo. Si la realidad es racionalmente pensada, *con ello se debe probar* que, fuera de la acción humana, no hay ningún reino inalcanzable porque todo lo que existe y es pensado es producto de la acción de los hombres. Segundo, eliminada esa presunción de algo ajeno, los seres humanos comprenden racionalmente que son ellos quienes producen su propia necesidad. Después de un tumultuoso itinerario en la historia, ante un mundo que es objetivamente su otro, lo que la razón les ha enseñado es que ellos no han hecho más que producirse a sí mismos como son; por eso su libertad es idéntica a la comprensión de su necesidad. Eso desde luego no quiere decir que los seres humanos, de improviso, se han liberado de sus determinaciones, sino simplemente que son ellos quienes pueden ponerse a sí mismos sus determinaciones. La libertad para los seres humanos no consiste en separarse mentalmente de aquello que los hace ser lo que son, sino en establecer de manera consciente su autodeterminación. Si por "autonomía" se entiende que el pensamiento, por sus propias fuerzas, puede dictar a la realidad cómo debería ser, entonces, según nuestros autores, tal autonomía es ilusoria. En cambio la razón los conduce a la libertad porque les prueba que, mediante su acción en

el mundo, en su otro objetivo, poseen la facultad de implantar en éste sus determinaciones y a la vez de autodeterminarse. La libertad por la razón no es antagónica a su verdad necesaria, sino que es su consecuencia lógica. En síntesis, con nuestros autores la expresión "libertad de la razón" se ha transformado en algo distinto: la "autodeterminación mediante la razón".

¿Y las obras de la voluntad? ¿Se ha renunciado a ellas? De ningún modo. Ciertamente, para alcanzar la libertad, los seres humanos deben movilizar su voluntad, que es el impulso a su acción. Sólo que nuestros autores no consideran que la voluntad sea una facultad independiente del entendimiento, o que exista una razón práctica que posea fines propios, separables de aquello que conoce. La voluntad impulsa a actuar, pero sus fines se restringen en relación con el mundo que comprende y la manera en que se comprende a sí misma. Naturalmente, con ello, alcanzar la libertad se presenta como algo mucho más complejo que sólo imaginarla, porque supone una acción *en y desde* las condiciones materiales de existencia. Una característica común a nuestros autores es afirmar que el mundo objetivo de relaciones sociales que los seres humanos crean en su acción colectiva tiene una causalidad, una racionalidad propia y que ésta no es simplemente una prolongación de la voluntad subjetiva. De hecho, ahí están alojados todos los antagonismos y los conflictos que los separan. Como la razón y la voluntad no llegaron ya formadas a este mundo, todo lo que saben de sí lo han adquirido justamente a través de su experiencia en él. Y es aquí donde aprenden la desigualdad entre sus expectativas y sus condiciones de vida. En cada momento y, con diferentes grados de conocimiento, ellos viven la experiencia de que el mundo produce lo que saben de sí y a la vez lo que contradice su realización. Por ello, simultáneamente, hacen el aprendizaje de sí mismos y aprenden lo que deben modificar de sus

condiciones materiales de existencia. Orientan desde luego su voluntad en aquella dirección que asegura su autodeterminación, su libertad creciente; pero aprenden igualmente en qué medida el mundo que han creado se les resiste. Forman así su razón y educan simultáneamente su voluntad, porque ésta no puede elegir libremente sino aquello que sabe. Lo hacen a veces en grandes programas sociales, pero también en espacios minúsculos, cotidianos y sin brillo, en los que también está presente su libertad. Por eso Hegel, Marx y Foucault sostienen que la filosofía no debe quitar la vista de esta realidad presente, en su resistencia obstinada, pero también en las formas y espacios de libertad que gradualmente los seres humanos están tratando de conquistar y que ya prefiguran transformaciones futuras. Es un único movimiento en el que crean sus condiciones de existencia y los parámetros de su propio juicio ante ellas. Se percibe entonces que, para lograr reconciliarse con su mundo y consigo mismos tienen que seguir transformando sus condiciones materiales de existencia hasta alcanzar su concepto, que no es otra cosa que lo que por su experiencia saben y quieren para sí mismos. No cesan de modificar sus condiciones de vida, pero lo hacen persiguiendo, con su razón y su voluntad, un concepto de sí mismos que no es un ideal fijado por nadie, sino lo que han aprendido de sí mismos, en su experiencia mundana, y por lo mismo lo reclaman ya como un derecho adquirido.

Conclusión

Nosotros postulamos que Hegel, Marx y Foucault representan, con las particularidades de cada uno, con matices a veces profundos, algunos de los intentos más consistentes por colocar

a la razón enteramente en la historia general y en su propia historia. Conocer a la razón presente no es entonces establecer de antemano sus límites o fijar formalmente las condiciones normativas a las que debe obedecer, sino comprender su historia efectiva, su desarrollo inmanente dentro de la producción material de la experiencia humana. Para ellos la historia no es un incidente externo acaecido al pensamiento. La historia es el itinerario del pensamiento comprendiéndose como razón, experiencia que no es posible evitar porque sin ella la razón no tiene ninguna forma, no sabe nada de sí misma, no puede saber lo que quiere. Existe simultáneamente un proceso material colectivo y un proceso racional colectivo y ambos son inseparables, concomitantes. Eso es lo que hace que la humanidad sea una sola: el hecho de que cada generación de seres humanos reciba un legado material y un legado espiritual, un modo material de vida y una concepción de sí mismos, del que deben partir para conservarlos, pero el que inevitablemente transformarán. Cada uno de esos momentos es parte de la historia *en la cual* y *no contra la cual* pueden elaborar la verdad que es la suya. La gran diferencia es que en la modernidad, con las ciencias y la filosofía, de la cual las obras de Hegel, Marx y Foucault son paradigmáticas, han tomado conciencia de sí mismos, reconocen su propia obra y reconocen que se han hecho a sí mismos tal como son, sin el sentimiento de estar exiliados en el mundo y sin intervenciones ajenas. Esta conciencia es la gran enseñanza de nuestros autores, parte del legado con el que los seres humanos enfrentan su mundo y en el que, tarde o temprano, decidirán libremente su futuro.

Hegel

El origen de la cuestión. Kant y sus sucesores

La obra de Kant es, sin duda alguna, el intento filosófico más potente por colocar a la razón en el eje del programa ilustrado. Vinculó tan profundamente su propio nombre con el criticismo, que Kant mismo sugiere que su trayectoria personal puede ser dividida, a partir de su *Disertación* del año 1770, en un periodo "precrítico" y su obra madura. Su compromiso profundo con estos valores de la Ilustración se muestra en el hecho de que la razón misma es sujeto de examen de manera crítica, en su fundamento y en sus alcances. En su célebre trabajo *¿Qué es la Ilustración?*, esta última había sido definida como la salida de la minoría de edad, y tal minoría definida a su vez como la incapacidad de servirse del entendimiento sin ser guiado por otro. No se trataba, desde luego, de cualquier uso arbitrario del entendimiento, sino de su uso seguro y correcto, el cual no podía ser alcanzado sin tener una imagen clara de la capacidad y los límites del entendimiento mismo. Y ésta era la tarea que el criticismo se proponía desarrollar. La autocontemplación crítica de la razón es entonces crucial en el programa trascendental. Al considerar hasta qué punto las formas del pensamiento en general son capaces de ayudarnos a investigar el conocimiento de la verdad, Kant dio un paso que se revelaría fundamental. Ello modificaría

incluso la pregunta acerca de por qué criticarse a sí misma, las cuestiones que se plantean a la razón son del siguiente orden: ¿cómo conoce algo?, ¿posee la razón un fundamento estable para creer que conoce? Kant estaba plenamente consciente de que los problemas, a los que suponía ofrecer una respuesta estaban además relacionados con evitar dos escollos complementarios: el dogmatismo y el escepticismo. Su solución fue la *Crítica de la razón pura*, (*KRV* en lo sucesivo), es decir la elaboración de una autocomprensión de las leyes que son condiciones necesarias de toda experiencia posible. Tal respuesta pretendía ser antidogmática, pues ella provenía de la crítica autónoma de la razón sobre sí misma y, a la vez, ofrecía una solución al escepticismo, pues aun el escéptico no podía negar la existencia de tales leyes sin las cuales él mismo no podría describir sus propias impresiones sensoriales. La autocomprensión de las leyes del entendimiento y de los desvíos de la razón, es decir la crítica de la razón en su pureza, debía ser la solución definitiva al problema del fundamento del conocimiento verdadero.

Existe evidencia suficiente de que para Kant, la *KRV* es en efecto, entre otras cosas, el intento por investigar si y cómo el conocimiento científico —que él asume existente en la física de Newton de su época— es posible para nosotros. La tarea de la primera crítica no fue constatar si las afirmaciones del objeto bajo investigación concuerdan con el patrón de la razón —pues la existencia de esta concordancia se da por descontada en la ciencia física de su tiempo—, sino perseguir una tarea más específica: "Es una propedéutica, asegura Kant; ella no debería llamarse doctrina (de la razón pura), sino simplemente crítica de la misma". De este modo quedaban circunscritos los alcances de la filosofía trascendental: ésta no intenta una doctrina completa de la razón mediante su crítica exhaustiva, sino que únicamente busca desplegar las fuentes y las condiciones

de posibilidad de la existencia de un cuerpo de principios sintéticos *a priori*, los cuales constituyen el conocimiento. Dentro de este marco, circunscrita en ese esfuerzo por aclararse y preservarse de desviaciones, la razón establece un juicio sobre sí misma, examinando la posibilidad de su propia indagación objetiva. Kant parece haber comprendido de este modo a la primera crítica: son los estándares de los juicios mismos de la pura razón los que están bajo examen. Éste era el programa histórico de la crítica: hacer que el entendimiento se vuelva sobre sí mismo, sobre sus propias operaciones.[1] La filosofía posterior a Kant vio con admiración en ello el ejercicio del poder más grande del entendimiento: la capacidad de separar las categorías de su contexto concreto y examinarlas por sí mismas. En el momento en que el entendimiento se toma a sí mismo como objeto, lo universal piensa lo universal y entonces puede aspirar a una concordancia perfecta consigo mismo. Ahora puede transitar hacia un conocimiento perfectamente racional con sólo examinar sus propias operaciones. Todo ello no era, por supuesto, algo enteramente desconocido, pues rememoraba el "pensamiento del pensamiento" de Aristóteles, pero resultaba indicativo del alto grado de desarrollo alcanzado por la autoconciencia en la modernidad. En adelante, las categorías y su uso en el entendimiento son motivo de examen por sí mismas.

A pesar de su imponente estructura, la respuesta contenida en la *Crítica de la razón pura* fue considerada, por algunos, insatisfactoria. De esta insatisfacción se desprende en gran

---

[1] Al menos es así como Hegel comprende a Kant: "Lo que se presenta en principio en la filosofía kantiana es, por tanto, el tema de que el pensamiento mismo debe investigarse para examinar en qué medida es capaz de conocer". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, § 41, adición 1. (*W*, 8, 114).

medida la tradición posterior a Kant.[2] No se discutía acerca de si la autoridad de la razón descansaba en el criticismo interno a ella misma —pues éste era un punto admitido por todos—, sino acerca de las consecuencias que la filosofía trascendental traía consigo. Si la legitimidad de la Ilustración descansaba en tales consecuencias, la Ilustración de desacreditaba a sí misma, por la concepción del conocimiento (pues según la primera crítica el conocimiento se circunscribe a los fenómenos y no a las cosas tal como son en sí mismas). Por eso el criticismo después de Kant no se refería a las cuestiones de primer orden, del tipo de cómo la física conoce las leyes de la naturaleza, sino alrededor de cuestiones de segundo orden, por ejemplo, cómo afirmar un criterio de verdad suficiente estando en posesión de los primeros principios evidentes. Mientras la filosofía anterior a Kant se ocupaba de la cuestión de cómo era posible la metafísica, después de la revolución kantiana y como consecuencia de ésta, la filosofía posterior se preguntaba cómo era posible la crítica al conocimiento. De manera natural, el debate adquirió un marcado tinte epistemológico, ya que involucraba las condiciones y los límites del conocimiento humano. Naturalmente, no era algo enteramente nuevo: de hecho, desde Descartes, la filosofía de la modernidad había hecho de la epistemología una cuestión central, pues de ésta derivaba uno de los fundamentos de la autoridad de la razón. Para la filosofía posterior a Kant, la aportación de éste era notable y señalaba un momento histórico, pero no era definitiva. La primera crítica no parecía inmune al escepticismo y además declaraba que únicamente conocíamos fenómenos. Con tales límites impuestos a la razón, Kant

---

[2] Véase F. Beiser, *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1987; el libro se ocupa del periodo entre Kant y Fichte.

había dejado pendiente la tarea última de la metacrítica: la autoridad suprema de la razón, de acuerdo con los resultados del criticismo, no parecía asegurada.

¿Qué se le reprochaba? La lista de objeciones era diversa y extensa, pero quizá una de las más persistentes se refería a la imagen del entendimiento y de la racionalidad que de ella surgía. En efecto, Kant había dejado claro que el conocimiento de un entendimiento finito como el nuestro era posible y verdadero, pero descansaba en las condiciones *a priori* que el mismo entendimiento podía proveer, sin que pudiera ser referido a las cosas mismas, a los objetos que existen en el mundo, independientes del pensamiento. La autonomía de la razón tenía como contrapartida una inevitable separación del entendimiento con el mundo exterior, separación que únicamente era compensada en el plano práctico con las ideas regulativas, las cuales debían guiar la acción humana. Ciertamente, el entendimiento humano podía alcanzar una cierta forma de verdad, pero en su finitud debía limitar su dominio de conocimiento al material que le era provisto desde del exterior a través de las formas de su sensibilidad, renunciando de antemano al conocimiento de cualquier entidad trascendente, debido a la imposibilidad de agotar la serie íntegra de condiciones de tales objetos. El entendimiento humano estaba a salvo, pero la metafísica estaba definitivamente perdida; y a la inversa, la fe tenía un lugar asegurado, pero al precio de limitar al conocimiento. La crítica se centró muy pronto en dos cuestiones: en la debilidad que la razón pura mostraba ante los ataques escépticos debido a esta brecha abierta entre las cosas-en-sí y el fenómeno; y luego, en segundo lugar, en si la dependencia última de la razón respecto del material provisto por la sensibilidad permitía hablar verdaderamente de autonomía. ¿Debía admitirse esa limitación del conocimiento? ¿Ésta era la única

imagen posible del entendimiento humano finito? ¿Poseía verdadera autonomía? Inmediatamente después de Kant, estas cuestiones en torno a las fronteras, el fundamento y la autonomía de la razón fueron consideradas muy importantes porque la razón no podía descansar en ningún fundamento fuera de ella misma para justificar sus operaciones, dado que tal fundamento podía a su vez ser objeto de crítica, iniciando con ello una regresión al infinito. En consecuencia, se consideró que la filosofía debía ofrecer no solamente un fundamento trascendental para la ciencia, sino igualmente otro para sus propias afirmaciones. Si la razón podía erigirse en tribunal supremo era porque no descansaba sino en sí misma o, dicho de otro modo, la razón no podía estar determinada más que por sus propias operaciones. La posibilidad de una crítica a la razón se transformó así en la exigencia de que ella fuera completamente transparente a sí misma o lo que es lo mismo, que fuera autojustificante. La obra de Jacobi,[3] Fichte y el primer Schelling provienen de este impulso. De manera que, cuando en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel quiere ofrecer

[3] Jacobi es sin duda una figura clave en esta primera reacción, aunque su participación sea con frecuencia poco reconocida. Para Jacobi, la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno introduce una tensión destructiva en la filosofía trascendental: Kant tiene que reivindicar para la cosa-en-sí alguna clase de realidad, pero con ello contraviene su propia afirmación de que a lo único que podemos adscribir alguna clase de realidad es al fenómeno. De ahí la conocida expresión de Jacobi: "Yo no cesaba de tropezar con el hecho de que sin la presuposición de la cosa en sí, no podía entrar al sistema, pero con esa misma presuposición no podía permanecer en él" (p. 43). Lo más grave a sus ojos, sin embargo no era eso, sino las consecuencias que esta separación entre cosa-en-sí y fenómeno introducía. Por una parte, Jacobi estima que en la filosofía crítica el sujeto queda reducido a una mera función lógica: la de engendrar meramente reglas o formas subjetivas, y aunque el sujeto es declarado lo realmente verdadero, él mismo no es sino otro fenómeno, la forma de una forma, exactamente igual a los otros fenómenos que dice conocer. Por otro lado, para Jacobi, la imagen de la racionalidad que surge de la filosofía crítica es limitada y descansa en su adhesión incondicional a la física de Newton. Jacobi considera que tal imagen es demasiado estrecha y reclama una concepción de la racionalidad más extensa que otorgue un lugar a la fe, que es una de sus principales preocupaciones. Véase R. P. Horstmann, *Les frontières de la raison*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 122.

su propia respuesta epistemológica a las dificultades de la filosofía kantiana, éste no era el inicio sino la continuación de ese proceso.

G. W. F. Hegel y la crítica a la idea de razón ofrecida por la filosofía trascendental

Hegel pertenece pues a esa corriente poskantiana; su originalidad reside entonces en la respuesta que busca ofrecer a esos dilemas de la razón. La insatisfacción de Hegel ante el criticismo se expresa de diversos modos, de los cuales deseamos mencionar tres de ellos que parecen remitirse a un punto común. Sostiene, en primer lugar, que la filosofía trascendental quiere separar las condiciones formales de la experiencia de la experiencia misma, lo que Hegel traduce en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como el "deseo de conocer antes del conocer":

> Un punto de vista capital de la filosofía *crítica* consiste en la afirmación de que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea [...] pero con ese así llamado "instrumento", la investigación no significa otra cosa que conocerle. Y querer conocer *antes* de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico *de aprender a nadar antes de echarse al agua*.[4]

Según Hegel, Kant busca establecer las condiciones *a priori* de todo conocimiento previamente a cualquier conocimiento

[4] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 10. (*W*, 8, 54).

concreto, con el agravante de que la filosofía crítica sostiene que este examen no aporta conocimiento alguno. La afirmación de que Kant pretende "conocer antes de conocer" es un tanto inexacta, ya que la investigación trascendental presupone la existencia de conocimiento objetivo en la física de su tiempo, de donde se deriva el descubrimiento de las estructuras *a priori* del entendimiento. Pero es verdad que Kant se propone separar los resultados de la crítica a la razón con independencia de cualquier conocimiento objetivo. La tesis central de la primera *Crítica* es presentar las condiciones constitutivas de la experiencia independientemente de cualquier contenido concreto de la misma que pueda ser reconocido como válido. Sin duda, Kant tiene como propósito explícito hacer una tarea "propedéutica", preventiva, pero esa desconfianza inicial en el conocimiento, ese temor a equivocarse en el uso del entendimiento, ese temor a errar es ya, según Hegel, el error mismo "si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia […] no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esa desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo".[5] El conocimiento objetivo existe sin duda, pero en la acción misma que lo produce, piensa Hegel y, puesto que no es posible investigar al conocimiento más que conociendo, si se busca conocer la forma de la experiencia, no es posible hacer abstracción del contenido de esa misma experiencia. En otras palabras, el aspecto bajo el cual el objeto es dado no es separable del aspecto bajo el cual el objeto es pensado. El reproche de Hegel es que el dispositivo trascendental es una construcción *separable* de cualquier contenido objetivo

[5] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 52. (*W*, 3, 69).

y, con ello, abre la posibilidad de una diferencia entre forma y contenido del conocimiento.

En segundo lugar, Hegel afirma en la *Enciclopedia* que Kant comparte con el empirismo de Hume dos premisas: la aceptación de la experiencia como única base del conocimiento y la distancia entre los elementos que constituyen esa misma experiencia: "*la materia sensible y sus referencias universales*".[6] Sólo que la solución que adopta la filosofía trascendental es diferente. En efecto, la filosofía trascendental admite, como el empirismo, la percepción y en esta sólo encuentra lo singular, lo que acaece, pero a la vez insiste en la universalidad y la necesidad, las cuales son igualmente colocadas en la experiencia. Puesto que la universalidad y la necesidad, como determinaciones, no pueden provenir del dato empírico, Kant las coloca en la espontaneidad del pensamiento y asegura que es debido a ellas que se forman los juicios sintéticos *a priori*. Aquel punto de partida explica que, en la *Enciclopedia*, Hegel coloque en el mismo apartado al empirismo y a la filosofía crítica, pues "se puede decir que esta filosofía se ha propuesto otra *explicación* (*Erklärung*) de aquel hecho".[7] Kant comparte con el empirismo la premisa de la separación entre la materia sensible y lo universal inteligible, pero al colocar lo universal y necesario en la espontaneidad del pensamiento pronto abandona el empirismo en favor de un idealismo, no sin que aquel punto de partida deje una huella profunda, pues al lado de las categorías del entendimiento y del esquematismo del tiempo y el espacio, todas ellas colocadas en el entendimiento, sólo deja una suerte de exterior inexpresable, la cosa-en-sí, lo más allá, lo perfec-

---

[6] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, op. cit.*, § 40. (*W*, 8, 112).

[7] *Ibid.*, § 40. (*W*, 8, 113).

tamente abstracto, algo que es una mera suposición a la cual, sin embargo, se le adscribe el ser. Sin salir de la separación, Kant no ha hecho sino optar por uno de sus extremos, más que por el otro. La posible armonía de la razón y la naturaleza existe, pero está confinada en el reino del entendimiento, de la conciencia misma:

> El efecto principal de la filosofía de Kant es haber despertado la conciencia de esa interioridad absoluta, la cual, aunque debido a su abstracción resulta incapaz de desarrollarse hacia nada ni producir nada, sea conocimiento, sea ley moral, se resiste sin embargo a permitir y conceder valor dentro de ella a lo que lleva la marca de la *exterioridad*.[8]

Hegel intenta aprehender simultáneamente esta semejanza y esa diferencia con el empirismo mediante la expresión que aplica a la filosofía crítica: "idealismo subjetivo". Esta expresión nos parece sumamente reveladora de la relación que Hegel mantiene con la filosofía trascendental. Que sea un verdadero idealismo se explica porque Kant, dentro de los límites que establece la separación entre naturaleza y pensamiento, ha introducido la objetividad, que él entiende como la universalidad y la necesidad, bajo la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, y bajo esta fórmula ha sabido expresar a la razón.[9] Pero al colocar a la universalidad y la necesidad dentro de la subjetividad, que no es sino uno de los extremos de aquella separación, ha debido postular frente a ella la incognoscible "cosa-en-sí". Y con ello se ha hecho "subjetivo".

---

[8] *Ibid.*, § 60. (*W*, 8, 146).

[9] G. W. F. Hegel, *Creer y saber*, Santafé de Bogotá, Editorial Norma, 1972, p. 39. (*W*, 2, 307).

Que sea “idealismo *subjetivo*” quiere decir que en esta filosofía los pensamientos, aunque son determinaciones universales y necesarias, son sin embargo únicamente *nuestros pensamientos* y están separados de las cosas en sí por una brecha insalvable. Es “subjetiva” porque la filosofía trascendental afirma que la verdad entre ser y naturaleza está en nosotros y no fuera de nosotros, que todo lo verdadero no es más que una representación *mía*, y que con esta no puedo acceder a ninguna realidad fuera de mí. Toda diferencia está en nosotros porque la razón, que es actividad del sujeto, es impuesta al mundo, impuesta sobre un ser-en-sí, de suyo incognoscible. En la apreciación de Hegel, y esto será una constante, la filosofía trascendental dio fin al dogmatismo objetivo, pero al precio de reanimar al dogmatismo subjetivo.

En tercer lugar, afirma Hegel, la separación entre la forma y el contenido de la experiencia afecta a la noción kantiana de “verdad”. Como se ha visto, para Kant hay conocimiento verdadero y éste es presupuesto, pero no puede ser absoluto porque proviene únicamente de lo que produce nuestra capacidad de pensar: es conocimiento del fenómeno, pero no de la cosa-en-sí, tal como ésta es en su verdad: “Es por tanto la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y por el otro afirmar ese conocimiento *como absoluto*, cuando se dice que el conocer no *puede ir* más allá, que éste es el *límite* absoluto, *natural*, del humano saber”.[10] El entendimiento finito de los seres humanos no podrá alcanzar nunca lo absoluto. El saber absoluto ha sido condenado, porque tal separación presupone que lo absoluto se encuentra de un lado y el conocimiento del otro, como algo para sí y que,

[10] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 60 (*W*, 8, 143-144).

aun separado de lo absoluto, es sin embargo real. La conclusión de la filosofía trascendental es que podemos conocer la naturaleza en la medida en que ésta se conforme a nuestros conceptos *a priori* (por eso es idealismo), pero no en la medida en que existe independiente de la razón (y por eso es subjetivo).

Todas estas objeciones dirigidas a la filosofía crítica tienen un fondo común: una presuposición que Kant no cuestiona nunca: la separación entre forma y contenido de la experiencia, que a su vez deriva de la separación entre objeto y pensamiento, entre sujeto y objeto, prejuicio que nunca es cuestionado y que Kant comparte con numerosas filosofías previas y sobre todo con la conciencia común. Dicho en otros términos, al aceptar que sólo existe la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el ser y el pensamiento, para Hegel, el criticismo no ha llegado suficientemente lejos, dejando incuestionada esta brecha que se revela crucial.[11] En consecuencia, dentro de la filosofía trascendental, el objeto real, así como el pensamiento, son independientes y completos y el problema se reduce a la manera de su enlace. A estas filosofías, Hegel reprocha que luego de haber instituido la separación, el objeto y el pensamiento sean colocados en un orden jerárquico:

> El objeto es algo por sí completo, acabado y para su realidad puede prescindir (en absoluto) del pensamiento; el pensamiento, por el contrario, es algo imperfecto que debe completarse primero con una materia y amoldarse a ésta como a una forma blanda, indeterminada: "La verdad consiste en la concor-

[11] Tal objeción de Hegel no era novedosa. Jacobi, al que nos hemos referido previamente, reprochaba a Kant la falta de valor para declarar el carácter radical del idealismo trascendental: "Afirmar claramente el idealismo más resuelto que jamás se haya enseñado, e incluso no temer los reproches de egoísmo especulativo". Citado por R. P. Horstmann, *Les frontières de la raison*, *op. cit.*, p. 43.

> dancia del pensamiento con el objeto, y a fin de producir tal concordancia —pues ésta no existe en y para sí—, el pensamiento debe ajustarse y acomodarse al objeto" (*-denn sie ist nicht an un für sich vorhanden-, das Denken nach dem Gegenstande sich fügen und bequemen*).[12]

Ciertamente, la filosofía trascendental declara que lo verdadero es la unidad de ambos y por momentos (como en la apercepción trascendental o en el juicio reflexionante), hace de esa unidad algo efectivo, pero también afirma que cada uno de ellos, el pensamiento y el objeto, existe y es por su cuenta, y entonces esa pretendida unidad se torna imposible. Esta oposición de Hegel es sustantiva, porque puede decirse que para éste la doctrina más acorde con el espíritu de Kant descansa siempre en una diferencia, en una oposición o al menos en una heterogeneidad entre el ser y el pensamiento. Kant hace del entendimiento la entidad legisladora y no es igual a la materia dada por la sensibilidad, pero la materia sensible es por sí misma, independiente, autónoma y por tanto nunca es totalmente elaborada por la forma:

> Un idealismo formal de este género, que de un lado pone como punto absoluto el "yo-ismo" (*Egoität*) y el entendimiento y del otro una multiplicidad o una sensación absolutas, es un dualismo, y el aspecto idealista que reivindica para el sujeto la posesión de ciertas categorías no es sino un desarrollo de la doctrina de Locke, para la cual los conceptos y las formas

---

[12] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, vol. I, Buenos Aires, Solar Hachette Editor, 1968, p. 42. (*W*, 5, 37).

> son provistos por el objeto y en que la percepción *en general*, un entendimiento universal, es llevado al interior del sujeto.[13]

Si nos hemos detenido en este punto es porque creemos que aquí se encuentra el núcleo básico de la crítica de Hegel a la filosofía trascendental y lo que es, en general, el emblema de la Filosofía del Concepto: hacer frente, *en el plano fenomenológico*, a la separación presupuesta entre objeto real y pensamiento; y hacer frente, *en el plano lógico*, a la separación presupuesta entre forma y contenido del conocimiento.[14] Nos parece indispensable, para comprender el proyecto crítico de Hegel, iniciar con la afirmación de que para éste, en el orden fenomenológico, el objeto real y el pensamiento, lo mismo que en el orden lógico la forma y el contenido del conocimiento, no son entidades independientes, autosubsistentes cada una por sí misma, sino dos momentos de una unidad que se revela como la verdad de ambos. En la *Lógica*, esta unidad se llamará "Concepto"; en la *Fenomenología* se llamará "Saber Absoluto"; en la historia se llama "Espíritu" y en plano del conocimiento se llama "Razón". En el conjunto de la obra de Hegel no siempre es fácil encontrar para cada uno de estos términos una ubicación definitiva, pero en todos y cada uno de los casos ellos indican que lo verdadero, *lo absoluto*, lo que permanece es la unidad y que sus momentos, el objeto real y el pensamiento, el objeto pensado y el pensamiento que lo piensa, existen por la diferenciación interna de esa sustancia, por la escisión que en esta unidad provoca la diferencia. Es por esta crítica que, en lo que concierne a la relación sujeto-objeto

---

[13] G. W. F. Hegel, *Creer y saber*, *op. cit.*, p. 36. (*W*, 3, 314).

[14] "En consecuencia, el idealismo crítico no constituía más que un saber formal de esto: el sujeto y el no-yo (o las cosas) existen cada uno por su parte, —de un lado el yo del "yo pienso" y del otro la cosa-en-sí". *Ibid.*, p. 38. (*W*, 3, 310).

y la cuestión de la metafísica, los verdaderos antecedentes de Hegel sean los idealismos griegos de Platón y Aristóteles, y la metafísica inmanente de Spinoza, y no el idealismo trascendental de Kant.[15] A lo largo de estas páginas intentaremos exponer sus consecuencias de modo pausado, pero, por ahora, expresémoslo de manera coloquial: para Hegel, en la historia humana no hay, por un lado, una naturaleza simplemente inerte y ajena que se desenvuelve sola; y, por el otro, una conciencia pensante que trata de representarse, a través de sus ideas, de una u otra manera, esa exterioridad. Los seres humanos no piensan por un lado y actúan por el otro: ellos son simultáneamente seres activos en el mundo y seres pensantes de este mundo. Nunca actúan —ni en sus actos más banales— sin estar orientados por el pensamiento, y no piensan sino en la medida en que están obligados a orientar su acción efectiva en el mundo. Y esta relación, esta unidad, a veces armoniosa, a veces difícil, y muchas veces fracasada, entre el mundo objetivo y la acción humana, es para Hegel, la única verdad.

Desde ahora es indispensable desechar algunas afirmaciones que le son con frecuencia atribuidas a la filosofía del Concepto. En efecto, en primer lugar, sostener la unidad entre objeto real y pensamiento no significa que por un acto inexplicable el pensamiento "produce", "engendra" o "genera" los objetos reales, y menos aún, que los objetos reales no tienen otra existencia que la que les otorga el pensamiento. Todo esto quizá puede ser defendido por un místico, pero Hegel no es un místico, sino un filósofo, un idealista absoluto. Un filósofo idealista no es aquel que niega que las cosas exteriores están ahí, en su realidad objetiva, como un mundo ante nosotros;

---

[15] Véase G. Rinaldi, *A History and Interpretation of the* Logic *of Hegel*, Lewinston, The Edwin Mellen Press, 1992, p. 55.

él simplemente asegura que, en el momento en que esos mismos objetos comienzan a ser pensados y nombrados, en la medida en que así ingresan a la experiencia de la conciencia, ellos pierden gradualmente su exterioridad y se convierten en "cosas para la conciencia", sin por ello dejar de ser seres objetivos. El pensamiento no crea la realidad material sino únicamente elabora sus determinaciones, su significación, su sentido. Cuando la conciencia, inmediatamente orientada por el pensamiento transforma esas cosas del mundo mediante su trabajo, sea porque las consume, sea porque las modifica, ella muestra sin lugar a dudas que tales objetos no le son ajenos ni exteriores, sino que son su obra, el resultado de su acción reflexiva y de ningún modo "cosas-en-sí" inertes. En segundo lugar, sostener la unidad del ser y del pensamiento no significa tampoco afirmar que son "lo mismo": el objeto real y el pensamiento son ciertamente diferentes, pero el proceso de conocimiento y el proceso de trabajo muestran que ellos tienden a una "identificación" gradual, a una unidad lograda y efectiva. La acción humana no es otra cosa que la búsqueda de esta unidad, en el pensamiento mediante el conocimiento, en el plano práctico mediante el trabajo objetivo. Naturalmente, en el proceso que enfrenta al objeto real y al pensamiento, ninguno de los dos puede permanecer invariable: el objeto real, al ser aprehendido, incluso si sólo es pensado, es transformado en categorías y conceptos y ésta es una alteración, una migración a otro modo de ser, éste conceptual y verdadero: "Por la reflexión *algo se cambia* (*etwas verändert*) en el modo como el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues sólo mediante *un cambio* (*Veränderung*) es como llega a la conciencia, a la *verdadera* (*die Wahre*) naturaleza del *objeto*".[16]

[16] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 22. (*W*, 8, 78).

El pensamiento, por su parte, a medida que piensa al objeto está obligado a transformarse, produciendo las categorías que requiere para darle inteligibilidad, ajustando y jerarquizando entre ellas dichas categorías, otorgándose una forma a sí mismo a través de este mismo proceso. Pensando al ser, el pensamiento no se extravía: por el contrario, el pensamiento sólo es lo que es pensando a su otro. Al pensar al otro, el pensamiento se constituye en sus propios términos y así se determina a sí mismo. Por eso, para Hegel, el trabajo del pensamiento no es la representación ideal de objetos externos, sino a la vez la transformación del objeto real en objeto pensado y la constitución del pensamiento, la adquisición de su propia forma y contenido, a lo largo de esa misma experiencia.

Se comprende entonces por qué para Hegel el objeto no es nunca simplemente un dato exterior e inmediato sino siempre algo mediado, algo que *aparece*, un ser que, siendo exterior al pensamiento ha sido ya transformado por el pensamiento (y luego también por el trabajo humano). A la inversa, el pensamiento jamás es simplemente una entidad ideal alojada en la conciencia, sino una actividad que se "objetiva", un pensamiento que *dice* lo que el objeto es en-sí, sin que quede un resto incognoscible, exterior al proceso: "La expresión *pensamientos objetivos* (*objektiven Gedanken*) indica la *verdad*, explica Hegel, la cual ha de ser *objeto* absoluto de la filosofía y no solamente su *meta* (*Ziel*)".[17] Desde luego la expresión "pensamientos objetivos" sólo tiene sentido en una filosofía para la cual todo lo que es resulta de la unidad del ser y del pensamiento, unidad que en el caso de Hegel se llama "Concepto"; sin el equivalente al Concepto, los pensamientos no pueden ser "objetivos", pues

[17] *Ibid.*, § 25. (*W*, 8, 91).

están inevitablemente separados de las cosas. Sólo esa unidad del objeto y del pensamiento en el Concepto es lo verdadero, porque sólo en esta unidad resultan inteligibles las transformaciones que, en el proceso, sufren tanto el objeto como el pensamiento: "La *Lógica*, en virtud de lo que ha sido dicho hasta ahora debe buscarse como un sistema de determinaciones del pensamiento en general, en el que la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo desaparece (en su significación corriente)" (*bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt*).[18] Desarrollar esa presencia del pensamiento y sus categorías en la realidad efectiva es la tarea de la filosofía del Concepto. Pensar lo que es, retirándole esa presunción de exterioridad, remontar hasta esta concepción lógica, es transitar de la certeza subjetiva de la conciencia a la verdad objetiva del Concepto. En el plano fenomenológico, elevarse hasta esta unidad subsumiendo en ella cada uno de los momentos, el ser objetivo y el pensamiento significa alcanzar el punto de vista del Espíritu, que es el único autosubsistente y por tanto libre, y sólo el Espíritu es libre, porque la libertad consiste justamente en depender sólo de sí, en ser actividad autodeterminante de sí mismo. Se muestra así que hacer la crítica a la filosofía trascendental en el núcleo de la relación sujeto-objeto *no es abandonar, sino por el contrario*, *realizar* el proyecto ilustrado de la completa "autonomía de la razón". Lo que está en juego en la compleja crítica epistemológica que Hegel dirige a Kant es ni más ni menos que la incidencia del pensamiento en nuestras condiciones de existencia, la confianza en que los seres humanos pueden depositar en sus propias obras teóricas y prácticas la clase de verdad que reconocen en sus vidas y su

---

[18] *Ibid.*, § 24, adición 1. (*W*, 8, 81).

libertad efectivas. En pocas palabras, su participación en qué clase de convicciones guían a la razón en la modernidad. Y éste es el punto desde el cual iniciamos.

La libertad de la razón

Es desde la perspectiva de la unificación del ser y del pensamiento desde donde puede comprenderse el objetivo último de la modernidad, aquello que Hegel entiende por "autonomía de la razón". ¿Dónde y cuándo se logra tal unificación? Al referirnos a ella previamente fue necesario precisar dos dominios: el primero, *fenomenológico*; es aquel donde los objetos reales se unifican al pensamiento mediante la acción práctica: el trabajo, el consumo o, en el plano moral, la eticidad. El segundo, es el dominio lógico donde el objeto, convertido en objeto pensado, se unifica en el conocimiento al pensamiento que lo reflexiona. Ambos, el dominio fenomenológico y el dominio lógico pertenecen a un movimiento único y sólo los distinguimos por razones del análisis. Con todo, para referirse a la autonomía de la razón es preciso concentrarse, primero, en el dominio lógico. Ciertamente, los seres humanos están produciendo constantemente la armonía entre el ser de la naturaleza y el pensamiento mientras trabajan, transforman y se apropian del mundo real, pero ese acuerdo debe ser consciente de sí, debe ser reflexionado y, por ello, lo lógico adquiere una cierta primacía sobre lo fenomenológico. Adentrémonos, primeramente, en el territorio de la *Lógica*, del pensamiento que piensa al pensamiento.

Del pensamiento suele decirse, desde luego, que es una de las facultades humanas coexistente con otras como la sensibilidad, la intuición o la imaginación. Pero para Hegel es mucho

más que eso. De hecho, Hegel inicia obras como la *Enciclopedia* o la *Lógica* con una apasionada defensa de lo que es el pensamiento. En primer lugar, es una facultad humana inscrita en su código genético, pero es una facultad crucial que lo separa en una clase aparte del reino animal al que pertenece: "Lo humano es humano por ser causado por el pensamiento y sólo por eso".[19] El ser humano es un ser natural y un ser pensante. En tanto que ser natural, está sumergido en lo inmediato, en la singularidad del instante, en la contingencia del momento presente. Pero en tanto que ser pensante posee la facultad de elevarse a lo universal, a lo abstracto en general. El animal vive en lo singular, por ejemplo en su alimento, en su sensación o en la percepción inmediata de un objeto frente a él, y apenas tiene acceso más que a ese singular. En cambio, para el ser humano el pensamiento significa liberarse de esa particularidad y remontarse al nivel de la inteligencia una. "La naturaleza por sí misma no lleva el *nous* a la conciencia —escribe Hegel—, sólo el hombre, gracias al pensamiento puede desdoblarse de tal modo que lo universal *sea* para lo universal" (*das Allgemeine für das Allgemeine zu sein*).[20] Justo por ello el pensamiento no es una facultad *al lado* de las otras, sino aquello que está presente en todas y cada una de las representaciones humanas: para Hegel no hay intuición, sensación o creencia humana en la que no esté presente el pensamiento. "El pensamiento no deja nunca de actuar en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético —sea ello sentimiento, creencia o representación. La actividad y los productos de *pensamiento* están ahí *presentes* y ahí están

---

[19] *Ibid.*, § 2. (*W*, 8, 42).

[20] *Ibid.*, § 24, adición 1. (*W*, 8, 82).

contenidos".[21] El pensamiento no es una facultad *coexistente* con otras sino aquello en lo que todas las otras convergen: no hay afecto, sea el amor, la cólera, la ira o la virtud, que no esté bañada de pensamiento. Esto no cancela su existencia pues los seres humanos perciben, sienten e intuyen, pero estos modos de conocimiento encuentran su forma acabada en el pensamiento reflexivo. Si el ser humano piensa, y piensa siempre, no siempre piensa del mismo modo: existe una gradación entre los modos del conocer (la *Fenomenología del Espíritu* explora algunos de ellos), y por tanto la actividad del espíritu humano es compleja. Sin embargo, pensar activamente es la ocupación primordial del entendimiento y todo lo demás es sucedáneo. Con ello queda cancelada la idea de que en algún momento, en la sensación o en la fe, el entendimiento sea un receptáculo pasivo de impresiones; por el contrario, el pensamiento es siempre pura actividad, la actividad incesante de mediación en todas las representaciones: "El pensar en cuanto *actividad* es por ende lo universal *activo* (*Das Denken als die Tätigkeit ist somit das tätige Allgemeine*…) y precisamente lo que se activa, siendo lo hecho o producido también lo universal".[22]

Ciertamente aquel que piensa es un individuo y en cuanto existente es el "yo", pero a causa del pensamiento a ese ser humano ya no le es posible decir inmediatamente lo inmediato, porque siempre se encuentra en unidad con lo universal, incluso cuando dice algo que considera tan personal como "yo". De esto se desprenden dos cosas: en primer lugar, que en el pensamiento el individuo abandona su particularidad e ingresa en el reino de la universalidad simple, en el Espíritu,

---

[21] *Ibid.*, § 2. (*W*, 8, 43).

[22] *Ibid.*, § 20. (*W*, 8, 71-72).

que es un horizonte idéntico para todos los individuos. Según su *forma*, el pensamiento ya no es un actuar o ser particular del individuo, sino un horizonte donde para ser, y ser reconocido, abandona su subjetividad elemental. Desde el inicio, el pensamiento es la unificación entre un individuo y un "sujeto" universal: "La conciencia pensante se comporta como un yo abstracto, como un yo liberado de todas sus particularidades, como un yo que hace lo universal que es idéntico en todos los individuos".[23] Al *cogito* corresponde, inevitablemente, un *cogitamus*. En segundo lugar, el pensamiento es la mediación conceptual absoluta de todas las "cosas" reales, lo que les retira su inmediatez y sólo retiene de ellas lo esencial. Pensar cualquier objeto es transformar su inmediatez cambiante en conceptos con el fin de retener de él lo verdadero, su esencia, lo que permanece, que sólo se alcanza mediante la reflexión. Pensar no es abandonar los objetos inmediatos, sino probar que *sólo son inmediatos*, cambiantes, fugaces, es decir, no-verdaderos; para conocerlos, es preciso entonces determinar lo que hay en ellos de verdadero, de permanente, y esto es su esencia. Esto es exactamente lo que hace el pensamiento: "Cuando decimos que 'todas las cosas tienen una esencia', lo que con ello estamos diciendo es que ellas no son verdaderamente lo que muestran ser inmediatamente".[24] Desde luego que de este modo algo se cambia en la sensación, la intuición o la representación inicial, pero es que "sólo *mediante* (*vermittels*) ese cambio es como llega a la conciencia la *verdadera* naturaleza del *objeto* (*Gegenstandes*)".[25] Según su *contenido*, entonces, el pensamiento es la serie de

[23] *Ibid.*, § 23. (*W*, 8, 80).

[24] *Ibid.*, § 112, adición. (*W*, 8, 232).

[25] *Ibid.*, § 22. (*W*, 8, 78).

determinaciones esenciales de las cosas, lo que las cosas son verdaderamente. Por ende, para Hegel, el pensamiento contiene dos aspectos: el ingreso del individuo particular a "sujeto" universal y además, la inserción de la conciencia pensante en la naturaleza esencial de las cosas. Según Hegel, el pensamiento es la sustancia universal de las cosas externas y del ser espiritual.[26] Por el pensamiento, el ser humano se escindió de su naturaleza primitiva y no podrá nunca más decir lo inmediato, pero el mismo pensamiento le ofrece ahora su reunificación con ese ser, pero en un plano espiritual, reflexivo, consciente: "El pensamiento es el que produce la herida y el que también la cura" (*welches die Wunde schlägt und dieselbe auch heilt*).[27]

Hegel está perfectamente consciente de lo que se aparta esta concepción de otras posiciones filosóficas y por ello en la *Enciclopedia* dedica numerosos parágrafos al análisis de lo que él llama "posiciones del pensamiento respecto a la objetividad".[28] Entre éstas, su interlocutor privilegiado será Kant. De hecho, la filosofía trascendental había ofrecido una respuesta a la cuestión de cómo el pensamiento, a través de diversas categorías y sus síntesis, hace del objeto un objeto de la experiencia. Éste era el núcleo de la pregunta sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Nuevamente, las objeciones que Hegel hace a la filosofía de Kant en torno a la unidad de ser y pensamiento son diversas, pero nosotros tomaremos como hilo conductor el *problema del origen de las categorías*, con las cuales el pensamiento constituye la objetividad de los objetos, tal como se presenta en la Deducción

---

[26] "Los animales viven en paz consigo mismos y con las cosas que les rodean, pero la naturaleza espiritual del hombre da lugar a la dualidad y al desgarramiento en cuya contradicción se debate". G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal Editores, 2007, p. 75.

[27] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 24, adición 3. (*W*, 8, 88).

[28] *Ibid.*, § 26 y siguientes. (*W*, 8, 93).

Metafísica y en la Deducción Trascendental contenidas en la *Crítica de la razón pura*. A nuestro juicio es en ambas deducciones donde aparece la proximidad y la compleja relación que une a la filosofía trascendental con la filosofía del Concepto.

El origen de las categorías

En primer lugar, es preciso tener presente el enorme valor que la contribución de Kant representó al volver su atención a las categorías. Hegel tiene una gran admiración por este logro y lo señala en diversos momentos:

> Ante todo […] es un inmenso progreso el que las formas del pensamiento (*formen des Denkens*) hayan sido liberadas de la materia en que estaban hundidas en una intuición y representación conscientes de sí mismas […] que hayan sido puestas de relieve por sí y que, como hicieron magistralmente *Platón* y después *Aristóteles*, se hayan vuelto objeto de contemplación (*Betrachtung*).[29]

Para poder dirigir la atención sobre tales determinaciones de pensamiento era necesario un elevado grado de cultura y superar una serie de obstáculos. En efecto, las categorías parecen "abreviaturas reflexivas de lo universal", pero como ellas no existen sino referidas a los objetos, se crea la impresión falsa de que nuestro entendimiento finito está en su poder, que ellas nos dominan más de lo que nosotros las dominamos a ellas: "¿Cómo podemos *nosotros*, cómo podría *yo*, *sobreponerme a ellas* como lo más

[29] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, prefacio de la segunda edición, *op. cit.*, p. 33. (*W*, 5, 22).

universal cuando ellas mismas son lo universal como tal?".[30] Un enorme esfuerzo es el que permite a la conciencia elevarse hasta la naturaleza lógica de esas entidades, mediante un profundo descentramiento respecto del pensamiento subjetivo. La libertad del Espíritu comienza justamente con esta separación respecto a la conciencia subjetiva, llevando al pensamiento a su contenido, hasta su objetividad. Este conocimiento de sí mismo del pensamiento constituye —dice Hegel— la determinación fundamental de su realidad. Por ello Platón es un hiato de la historia. En efecto, para Platón, especialmente en el *Sofista* y el *Parménides*, la filosofía es "dialéctica", esto es, análisis racional de los conceptos puros: ser y no-ser, lo ilimitado y la limitación, la semejanza y la desemejanza, etc. Hegel cree encontrar incluso que en Platón tales formas no son concebidas como abstractos entes de razón, meros conocimientos carentes de existencia.[31] Esta vuelta a la consideración de los conceptos puros reaparece en el programa de la crítica de la razón de Kant;[32] cuestión crucial, piensa Hegel, porque ellas "(las categorías lógicas) son el fundamento en y para sí de todo".[33] Cualquiera que sean las objeciones que se le puedan oponer, lo que hace excepcional el programa de Kant es haber planteado la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que el pensamiento se examine y se conozca

---

[30] *Ibid.*, p. 35. (*W*, 5, 25).

[31] "La Idea platónica no es otra cosa que lo que suele conocerse con el nombre de lo universal, pero no concebido como lo universal formal, que es solamente una cualidad atribuible a las cosas, sino como lo que es mismo en y para sí, como la esencia, como aquello que es lo único verdadero". G. W. F. Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, II, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 159-160. (*W*, 19, 40).

[32] El punto extremo de tal atención en Kant se presenta en el momento en que se muestra la imposibilidad de conocer los objetos de lo incondicionado (el alma, el mundo, la libertad), imposibilidad que, debido a la posición idealista de esta filosofía, no podía ser atribuida a los objetos.

[33] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 24, adición 2. (*W*, 8, 85).

a sí mismo? El punto más importante para la naturaleza del Espíritu no consiste sólo en la relación de lo que el Espíritu es en sí con lo que es en realidad, sino cómo se conoce a sí mismo.[34] Volver la atención a esas determinaciones de pensamiento o categorías es hacer transparente para el pensamiento sus propias operaciones.

Ahora bien, ¿qué es una categoría? Kant la ha definido correctamente como un acto unificador, una actividad por la cual las cosas son asociadas de un modo más que de otro.[35] Categorizar es pues "señalar", "apuntar", "asociar juntos", en un punto focal, ciertas cosas de una cierta manera, un "abrazar" ciertas cosas. El problema de las categorías es muy relevante para Hegel por diversas razones: en primer lugar porque comparte con Kant la idea de que las categorías son las condiciones para que un objeto sea pensable, es decir, ellas unifican la contingencia del ser con la universalidad del pensamiento; mediante las categorías, las sensaciones son convertidas en experiencia.[36] Definida de este modo, la categoría parece afirmar que la multiplicidad del ser y su unificación mediante el pensamiento es un hecho, al menos con respecto a determinada

---

[34] Estoy parafraseando la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.*

[35] El término "categoría" fue introducido en la filosofía por Aristóteles, para quien la categoría designa las grandes clases de predicados que se pueden afirmar de un sujeto cualquiera. Aunque aparentemente la doctrina de las categorías fue para Aristóteles una "teoría semántica", ellas pasaron de ser solamente formas de predicación a convertirse en las grandes divisiones del ser, "que se dice de muchas maneras", es decir a tener valor ontológico. Aristóteles ofrece la lista de categorías en *Categorías* IV, 1B y en *Tópicos* IX, 103B, Madrid, Editorial Gredos, 1982. Véase I. Düring, *Aristóteles*, México, UNAM, 1987, pp. 107-108 y J. F. Le Ny, "Categories", en *Dictionnaire philosophique universel, les notions philosophiques*, vol. I, París, Presses Universitaires de France, 1984, p. 277.

[36] En su exposición de la filosofía crítica contenida en la *Enciclopedia*, Hegel señala con admiración: "Eso plural del sensar y del intuir es conducido a la identidad, a una conexión originaria, en tanto el yo lo refiere a sí mismo y lo une a sí en cuanto conciencia una (apercepción pura). Las maneras determinadas de ese referir son los conceptos puros del entendimiento (*Verstandesbegriffe*): las *categorías* (*Kategorien*)". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 42. (*W*, 8, 116).

forma finita del entendimiento; algo que el sistema de Kant rechaza sistemáticamente. Por eso, para Hegel, la demostración de que la actividad lógica pura del pensamiento determina necesariamente el contenido de cualquier experiencia posible, además de ser uno de los aspectos más profundos de la filosofía crítica, es uno de los más enigmáticos. Hegel interpreta que, mientras Kant niega decididamente la identidad entre ser y pensamiento, al presentar así las categorías, parece estar admitiendo que aquéllos forman una unidad, que ambos son más bien idénticos que diferentes, justamente en la categoría misma. Por ende ambas deducciones, trascendental y metafísica, aun si le parecen fallidas en su elaboración, serán para Hegel una contribución positiva al desarrollo de una filosofía especulativa coherente y sistemática.

Las categorías son muy relevantes para Hegel por una segunda razón: la consideración que sobre ellas ha realizado Kant es el núcleo de la transformación de la metafísica en lógica. En efecto, después de Kant, si las determinaciones del pensamiento son las que constituyen la objetividad de los objetos, entonces para encontrar la clave de la objetividad no es preciso examinar al mundo, sino examinar la forma del entendimiento.[37] Es un notable mérito de Kant haber examinado la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí y por ello, en la *Crítica de la razón pura*, haciendo un balance de sus resultados, él mismo ha sostenido que "el orgulloso nombre de ontología deja su sitio al modesto título de analítica del entendimiento puro";[38] lo cual es una crítica devastadora a la metafísica previa. ¿Por qué? Según Hegel, la metafísica anterior actuaba sin

[37] S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana, Purdue University Press, 2006, p. 124.

[38] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, B/303.

conocimiento de esa oposición del pensar dentro de sí, bajo la creencia "propia de noveles", de que bastaba la reflexión para alcanzar la conciencia de lo que los objetos son verdaderamente. La metafísica acumulaba así predicados, unos al lado de otros, aplicándolos a aquélla que creía subsistente de suyo, por ejemplo, en el infinito número de nombres dados a Dios en ciertas religiones. En este punto, la crítica de Kant es definitiva: es preciso examinar las determinaciones mismas del pensamiento y preguntarse si son capaces de dar cuenta de la objetividad del objeto. Es tarea de la filosofía crítica mostrar cómo el objeto surge, constituido por esas categorías, en qué sentido se crea la objetividad de ese objeto, bajo qué condiciones el objeto es objeto de la experiencia. Entonces, el objeto ya no es un dato, sino un resultado, un algo constituido.

Hegel cree encontrar en esta transformación un nuevo concepto de la lógica, en el cual se inscribirá su propio proyecto. Él interpreta que Kant ha propuesto una nueva lógica: la *lógica trascendental* y la ha diferenciado de la lógica general asignándole al menos dos funciones: *a)* la de considerar los conceptos que se refieren *a priori* a los conceptos, lo que quiere decir no hacer abstracción de todo contenido objetivo, o sea de contener las reglas necesarias para dar objetividad al objeto; *b)* remontarse al origen de nuestro conocimiento en cuanto éste ya no puede ser atribuido a los objetos. Con la irrupción de la lógica trascendental, el estudio de los objetos se lleva a cabo ahora por la vía del examen de las categorías —y las condiciones de su uso—, que son necesarias para cualquier conciencia del objeto. Después de Kant, piensa Hegel, ya no se requiere ninguna justificación adicional para una lógica que afirme ser capaz de dar cuenta de la objetividad de los objetos, es decir, de su propia *Lógica*.

Éste es un aspecto de la relación entre la filosofía trascendental y la filosofía del Concepto. Pero el otro aspecto es

que la crítica de la segunda hacia la primera, si bien lleva a una aproximación en el plano de la "ontología",[39] que Hegel reconoce así: "Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia en su perfeccionamiento, vemos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la ontología", por el contrario tal crítica conduce a un profundo alejamiento en el plano de la "metafísica": "En verdad, la filosofía crítica ya transformó la *metafísica* en *lógica*, pero como ya se recordó, al igual que el idealismo posterior, por miedo al objeto dio a esas determinaciones lógicas un significado esencialmente subjetivo (*wessentliche subjektive Bedeutung*); por este medio, esas determinaciones quedaban afectadas a su vez por el objeto al que rehuían".[40] De manera que la crítica al idealismo "subjetivo" conduce a Hegel a reivindicar, para la nueva metafísica que él se propone, un rasgo que se había perdido de la metafísica anterior: "En segundo lugar, la lógica objetiva comprende en sí también el resto de la metafísica, en cuanto ésta intentaba comprender, junto con las formas particulares del pensamiento […] la afirmación de que esas *determinaciones de pensamiento* (*Bestimmungen des Denkens*) constituían lo *esencial* (*das Wessentliche*) del modo de considerar las cosas".[41]

De manera que Hegel tiene un profundo acuerdo con la lógica trascendental y también una profunda discordancia. ¿Dónde reside esta última? Como se ha visto, ella radica en el procedimiento de la deducción que ha dado acceso a las "determinaciones de pensamiento" o categorías. En efecto, ¿de dónde provienen para Kant las categorías? Según Hegel, simplemente

---

[39] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 58. (*W*, 5, 61).

[40] *Ibid.*, p. 47 (*W*, 5, 45).

[41] *Ibid.*, p. 58. (*W*, 5, 61).

las ha extraído de la lógica tradicional:

> Es sabido que la filosofía kantiana se puso las cosas fáciles con el *hallazgo* de las categorías. Yo, la unidad de la auto-conciencia es (algo) enteramente abstracto e indeterminado, ¿cómo se llega entonces a las *determinaciones* del yo, a las categorías? Afortunadamente en la lógica usual se encuentran las *diferentes clases de juicios* (*verschiedenen Arten des Urteils*) ofrecidas de antemano de manera empírica. Ahora bien, juzgar es pensar un objeto determinado. Luego, las distintas maneras de juzgar previamente catalogadas proporcionan las distintas determinaciones del pensar.[42]

Puesto que ésta es una objeción que conducirá a Hegel a su *Lógica*, conviene comprender su validez y su alcance partiendo de la manera en que Kant entiende la función de las categorías, según su definición: "[Las categorías] son conceptos de un objeto en general mediante el cual la intuición de éste es considerada en relación con una de las funciones lógicas del pensar".[43] Las categorías son pues, para Kant, función de unificación de la multiplicidad sensible, pero ellas no son ni abstracciones sacadas de las impresiones de los sentidos ni son susceptibles de proveer una intuición: son conceptos puros del entendimiento, alojados en éste como su lugar de nacimiento. ¿Cómo puede entonces saberse que su deducción las hace adecuadas a la objetividad del objeto? Es porque, como lo señala su definición, las categorías se originan, o al menos están asociadas a la facultad de juzgar. Esta asociación se hace patente cuando en la deducción trascendental, Kant sostiene

---

[42] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 42. (*W*, 8, 117).

[43] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, B/128.

dos afirmaciones adicionales: *a*) "que las categorías salen puras y sin mezcla del entendimiento",[44] y *b*) que "el entendimiento no es una facultad de intuición".[45] Dado que el entendimiento es la facultad de juzgar, la serie de categorías puede ser extraída —y no necesariamente "deducida"— de la lógica tradicional, pues ésta ya ha provisto todas las formas posibles del juicio.

Éste es el punto donde Hegel considera que Kant "se puso las cosas fáciles", pues dada la tabla de juicios proveniente de la lógica tradicional, las categorías son simplemente afirmadas y no requieren de ninguna demostración posterior. Actuar de este modo, según Hegel, es "una afrenta a la ciencia" porque si las categorías son la razón primera de la objetividad del mundo, ellas no pueden ser simplemente asumidas, sino que deben mostrarse a sí mismas como racionales. Asumir como dada la multiplicidad de categorías, lo mismo que poner un número determinado de ellas, es una aseveración con la cual, sin demostración ulterior, uno puede, o no, quedar satisfecho. Si la razón espera ser "toda la realidad", debe empezar por poner orden en su propia casa, *dar una explicación de la razón misma*, y asumir doce categorías (o nueve, señala Hegel) es una pobre explicación racional.[46] La crítica de Hegel consistirá, precisamente, en ofrecer en su *Lógica* la demostración de que las formas conceptuales no son formas vacías *a priori* localizadas en el entendimiento, sino productos, resultados del esfuerzo del pensamiento por pensar al objeto y de otorgarse forma en ese mismo esfuerzo: "Por consiguiente, la lógica objetiva es la *verdadera crítica* de aquellas formas, crítica que no las considera

---

[44] *Ibid.,* A/67 y B/92.

[45] *Ibid.,* A/63 y B/93.

[46] W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, Nueva York , Dover, 1955, p. 83.

según sus formas abstractas de lo *a priori* en oposición a lo *a posteriori*, sino que las considera en ellas mismas, en su contenido particular".[47]

Ahora bien, es preciso dejar claro que es inexacta la afirmación de que Kant asume simplemente de manera acrítica las categorías por el hecho de que el entendimiento humano es una facultad de juzgar.[48] La idea de que "el entendimiento humano se agota enteramente en las mencionadas funciones y su facultad queda con ello enteramente mensurada"[49] proviene, en Kant, de dos argumentos de mayor generalidad. Primero, de la convicción de que el entendimiento humano es discursivo (por oposición a intuitivo) y por tanto sólo puede aportar conocimiento o afirmar acerca de algo que es llevado a la mente por la intuición sensible. Los conceptos puros no pueden producir conocimiento por sí mismos, sostiene Kant, sino que sólo pueden determinar un algo que les es dado y por tanto el entendimiento no puede hacer otro uso de ellos que el de juzgar. Para el Kant, de las tres críticas, y en esto está de acuerdo con la psicología racional de su tiempo, el entendimiento y la razón son dos de los tres poderes superiores de la facultad de conocer. Cada uno de estos poderes está caracterizado por una función específica. El entendimiento, en particular, es el poder destinado a pensar el material intuitivo provisto por los sentidos con el fin de elevarlo a conocimiento. Puesto que los conocimientos deben ser comprendidos como juicios, el entendimiento es idéntico a la facultad de juzgar. No toda conjunción de conceptos es un juicio, ni todo juicio es

[47] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 58. (*W*, 5, 62).

[48] Véase S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, *op. cit.*, p. 25 y ss.

[49] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, A/80 y B/105.

conocimiento; para clasificarse como juicio, es decir, como representante de conocimiento, una configuración de conceptos debe corresponder a uno de los diversos modos en los cuales el entendimiento ordena diversas representaciones para formar una representación global de objeto. Kant llama "conceptos puros del entendimiento" a esos modos de ordenación de que dispone el entendimiento. Por tanto, las categorías están asociadas a la facultad de juzgar porque el entendimiento humano es, por su naturaleza, discursivo.

Segunda razón: el hecho de que el entendimiento humano sea discursivo descansa a su vez en la convicción de que los seres humanos no tienen la capacidad de intuir y por tanto requieren de la sensibilidad, es decir de ser pasivamente afectados por algo. Un ser humano es un ser finito y dependiente, no un ser autosuficiente y por ello, a diferencia de Dios, quien "posee una intuición capaz de dar existencia al objeto de su intuición", el ser humano requiere ver afectada su sensibilidad por un objeto exterior preexistente. Nuestro modo de intuir no puede traer ante nosotros un objeto real: no es sólo de manera contingente que nuestra intuición es sensible, es que debe serlo, porque nosotros no somos dioses. Por ello, sostiene Kant, el ser humano sólo puede pensar "acerca de algo", vale decir, solo puede caracterizar lo que ha sido puesto ante él por la intuición sensible. La suposición de partida es entonces que hay dos entidades separadas entre sí: el ser sensible por un lado y el entendimiento por el otro. Pero además, como la unidad de ser y entendimiento debe estar fundada en algo, entonces la deducción trascendental se vuelve "fundamento" predominante de la deducción "metafísica" y por ello esta última ya no presenta la exigencia de una deducción real de las categorías, sino que le basta agotar la serie de conceptos extraída de las formas del juicio. Kant no percibe ninguna

dificultad especial en extraerlas de ahí, pues ha aceptado de antemano que, debido a la separación entre entendimiento y sensibilidad, aquél sólo puede juzgar lo que ésta le ofrece. Tal es la base que explica que, para Kant, haya una identidad perfecta entre el entendimiento y la facultad de juzgar,[50] "la cual es lo mismo —escribe— que el pensar".[51]

En síntesis, lo que permite a Kant extraer la serie de categorías de las formas del juicio, sin proponer una verdadera deducción, son dos presuposiciones: *a*) que el entendimiento humano es finito y por tanto la suya es una facultad discursiva y no intuitiva, y luego, *b*) que para ese entendimiento finito, separado irremediablemente del material de la sensibilidad, no cabe otro uso posible que el juicio. Por ello, le es posible afirmar: "Si hacemos completa abstracción del contenido del juicio y atendemos tan sólo a su simple forma intelectual, descubrimos que la función del pensamiento dentro del juicio puede reducirse a cuatro títulos, cada uno de los cuales incluye tres momentos: cantidad, cualidad, relación y modalidad",[52] lo que asociado a los tres momentos al interior de cada una, da un total de doce categorías. En breve, para Kant, las categorías no son sino reglas para un entendimiento cuyo poder

---

[50] "De esta manera surgen tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren a-priori a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas había en la tabla precedente, en todos los juicios posibles; pues el entendimiento se agota enteramente en las mencionadas funciones y su facultad queda enteramente mensurada". I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, A/79 y B/105.

[51] "El entendimiento en general puede ser representado como una facultad de juzgar. Pues él, según lo precedente, es una facultad de pensar". I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, A/69, B/94.

[52] La tabla de las categorías ofrecida en la primera *Crítica* tiene algunas diferencias con la de Aristóteles en cuanto al número y la distribución de las clases, ya que la de éste constituye una lista de 10 categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión. Se considera normalmente que es fácil mostrar la insuficiencia de las categorías aristotélicas. Aristóteles deriva las categorías de un procedimiento que podría ser descrito de este modo: ¿qué clase de predicación con significado podemos hacer de un sujeto singular, por ejemplo, de Corisco?

se ejerce en el pensamiento, es decir, en el acto de reunir, en la unidad de la apercepción, la síntesis de lo diverso que le ha sido ofrecido por la intuición sensible. Por tanto, los conceptos puros del entendimiento son meros "entes de la razón" que no pueden tener ninguna existencia efectiva si son separados del contenido inmediato de la percepción sensible. Todo ello repercute, naturalmente, en la concepción del conocimiento que resulta: *en cuanto al dominio*, sólo resultan cognoscibles los fenómenos, esto es, los objetos ya ordenados y determinados por las leyes del entendimiento y los conceptos que las especifican, mientras tales fenómenos deben ser cuidadosamente diferenciados de las cosas-en-sí. *En cuanto al estatuto de realidad* de tal conocimiento: para el sujeto sólo son objetos de la experiencia aquellos que pueden ser determinados de acuerdo con las leyes que gobiernan los conceptos puros del entendimiento.

A los ojos de Hegel, las deducciones metafísica y trascendental, ese hilo conductor que ha justificado extraer las categorías de las formas del juicio, es insatisfactoria y conduce a una imagen inadecuada del pensamiento y a una concepción errónea de su actividad. Kant no ha sometido las categorías a un examen crítico sino que retiene, sin haber mostrado como necesaria, una concepción tradicional —de origen aristotélico— de dichas categorías. Por ello, el pensamiento trascendental no ha podido justificar las categorías que utiliza, no ha podido explicar por qué son doce (y estas doce específicamente) y no ha mostrado que entre ellas exista ningún vínculo necesario: "Tomar la multiplicidad de las categorías, de la manera que sea, como algo que se *encuentra* partiendo por ejemplo de los juicios, constituye en realidad una afrenta a la ciencia: ¿dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad si no pudiera hacerlo en él mismo que es la necesidad pura?".[53] Es por

[53] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 146. (*W*, 3, 182).

eso que, a pesar de todo, Hegel considera que la filosofía crítica posee un rasgo de "pensamiento acrítico" o, con más exactitud, no es suficientemente crítica. Hegel reconoce que no ha sido el primero en señalar este rasgo de la filosofía trascendental:

> A la filosofía de Fichte le corresponde el profundo servicio de haber recordado a este propósito que las *determinaciones de pensamiento* deben ser mostradas en su *necesidad* (*Notwendigkeit*), que deben ser *deducidas* (*abzuleiten*) de manera esencial […] si el pensar tiene que ser capaz de demostrar algo, si la lógica tiene que exigir que se den *pruebas* y quiere enseñar a demostrar, tiene que ser capaz ante todo de demostrar su contenido más propio y de comprender la necesidad de éste.[54]

Un pensamiento *completamente crítico* debería suspender la concepción tradicional de las categorías, hasta determinar nuevamente cómo ellas deben ser entendidas. No basta con afirmar que existe una categoría, por ejemplo "causa"; es preciso mostrar *por qué* debe haber tal categoría, su razón de ser, su necesidad.[55] La admisión acrítica de las categorías en la filosofía trascendental provoca que el pensamiento que se está examinando a sí mismo no pueda justificar sus propios elementos básicos, no pueda probar por tanto que tiene en sí mismo su propio fundamento, y no pueda cumplir el propósito ilustrado de erigirse en autoridad última del tribunal de la razón. La razón no puede entonces afirmar su autonomía.

---

[54] G. W. F Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 42, adición. (*W*, 8, 117).

[55] Diversos comentaristas han sostenido que Kant no parece haber perseguido este fin. Para él, la palabra "crítica" tiene un sentido más restringido y se refiere únicamente al propósito de "desplegar las fuentes y las condiciones de posibilidad" (*Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, 105/113, A XXI) del conocimiento a través de la razón pura. Kant no se propone una crítica exhaustiva de la razón, proyecto que sería más bien atribuible a Descartes.

De este modo, el origen de las categorías forma parte del problema de la autonomía de la razón, que es para Hegel, lo mismo que para muchos de sus contemporáneos, el fin último de la Ilustración. La crítica hecha a la lógica trascendental no implica renunciar al objetivo establecido por Kant, sino significa llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Esta última expresión debe ser tomada a la letra. Según Hegel, la completa unidad entre los datos de la sensibilidad y el entendimiento, que es la idea básica de su proyecto, ya se encuentra en estado larvario en la filosofía trascendental y la cuestión es explicar por qué, teniendo la solución entre sus manos, Kant ha renunciado a ella. En efecto, recordemos que la deducción metafísica de las categorías, insatisfactoria como es, está fundada en la deducción trascendental. Esta última trata de comprender la manera en que los conceptos *a priori* se relacionan con los objetos de la experiencia, o dicho de otro modo, de mostrar cómo las condiciones subjetivas del pensamiento pueden tener valor objetivo.[56] La deducción trascendental es la demostración de que la pura actividad lógica del pensamiento, actuando únicamente desde el "yo pienso", determina el contenido efectivo de toda experiencia posible.[57] Al explorar esta relación, aparece uno de los aspectos más profundos y a la vez más complejos del pensamiento de Kant. La deducción kantiana remonta a la síntesis originaria en la cual lo diverso es inconcebible fuera del acto de unificación y, recíprocamente, donde la unidad inteligible es siempre la unificación en acto de una diversidad. En la unidad originariamente sintética

---

[56] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, AK, III, pp. 102-103. Véase G. Rinaldi, *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, *op. cit.*, p. 57.

[57] Véase A. Stanguennec, *Hegel. Critique de Kant*, París, Presses Universitaires de France, 1985, p. 76.

de la apercepción, la diversidad de la intuición y la unidad del concepto no son dos "cosas" separables, sino dos "momentos" de la actividad pura de producción de esa síntesis, que es la de la imaginación.[58] Resulta pues notable que antes de explorar esa unidad, Kant retorne sistemáticamente a su separación. En la medida en que remonta a la síntesis de lo diverso este proceso no legitima la separación entre ambos, sino por el contrario, su unidad; ¿por qué entonces insistir en la separación entre la exterioridad del objeto y la interioridad del pensamiento? En la deducción trascendental sucede que es un mismo y único acto de síntesis donde tiene lugar la unificación entre intuición y concepto que previamente habían sido declarados opuestos. Hegel encuentra que Kant mismo ha hecho explícita esta unidad en diversas instancias, por ejemplo, en la triple síntesis que realiza la imaginación, desarrollada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*,[59] o bien en la doctrina del esquematismo que la imaginación pura *a priori* produce para asegurar su significación a las categorías. La síntesis elaborada por la imaginación trascendental y el esquematismo que ella produce son las verdaderas condiciones *a priori* de la posibilidad de toda unificación y composición de lo diverso bajo una experiencia. En breve, en oposición a sus propias afirmaciones en torno a su imposibilidad, Kant tuvo en sus manos y llegó a enunciar —asegura Hegel— la unidad de forma y contenido.

Kant había logrado romper con la concepción propia de la antigua metafísica según la cual el "yo" pone los conceptos, a la manera en que se pone un abrigo u otras propiedades

---

[58] *Ibid.*, p. 103.

[59] En la cual ella ocupa varios parágrafos: A/98 y A/100, pero no fue retomada en la segunda edición.

exteriores. Rompió con esta representación porque para él, el "yo" es su concepto:

> Una de las opiniones más profundas y más correctas de la *Crítica de la razón*, es la que afirma que la *unidad* que constituye la *esencia del concepto* (*Wessen des Begriffs*) tiene que ser reconocida como la unidad *originariamente-sintética* (*ursprünglich-synthetische*) de la apercepción, es decir como la unidad del '*Yo pienso*', o sea de la auto-conciencia.[60]

Sin embargo, habiendo enunciado la unidad, Kant prefiere la separación, porque no sometió a crítica la idea de la conciencia común, según la cual forma y contenido, ser y pensamiento son dos "cosas" separadas, independientes y autosubsistentes. Para Kant, la certeza sensible y la percepción deben aportar la materia que debe llenar de contenido a la forma vacía del concepto.[61] Es por eso que los presupuestos de la deducción trascendental subordinan a la deducción metafísica: la separación entre forma y contenido subordina a la obtención de las categorías y conduce a pensar que las categorías son entidades ideales adaptables a cierta materia, "formas" disponibles para el entendimiento que las manipula, a pesar de haber sido declaradas actos del pensamiento en su espontaneidad. En consecuencia, las categorías pueden ser extraídas de la lógica formal. Dotado de ellas, el pensamiento recibe pasivamente una materia y la única productividad concebible para éste es

---

[60] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la* Lógica, *op. cit.*, p. 517. (*W*, 6, 254).

[61] "La cosa se presenta más o menos así: existen fuera de nosotros cosas en sí, pero sin espacio ni tiempo; viene luego la conciencia que tiene ya en sí misma el tiempo y el espacio, como la posibilidad de la experiencia, del mismo modo que, para comer, empezamos por tener boca y dientes, etc…". G. W. F. Hegel, *Historia de la filosofía*, III, *op. cit.*, p. 426. (*W*, 20, 341).

su capacidad de adaptación a eso mismo lo que no ha determinado.

El proyecto de Hegel es la continuación, hasta sus consecuencias latentes, del programa kantiano en torno a la completa autonomía de la razón. Pero esta prolongación crítica trastoca por completo el horizonte del programa que fue punto de partida. En efecto, para Hegel, "autonomía de la razón" significa ahora varias cosas: primero, que en el plano lógico, el pensamiento es capaz de justificar por completo sus propios elementos y sus propias operaciones —es decir, ser autodeterminado— y esto sólo puede lograrlo si las categorías surgen inherentes al propio pensamiento en la medida en que éste las genere por su necesidad intrínseca. Segundo, "autonomía de la razón" quiere decir, en el plano fenomenológico, que el pensamiento ya no tiene frente a sí, como algo ajeno, un mundo de "cosas" inertes y mudas. Según Hegel, *el pensamiento clasifica y distingue: clasificar*, sin embargo, es imponer unidad en la multiplicidad y *distinguir* es introducir multiplicidad en la aparente unidad del objeto inmediato. Por tanto, las determinaciones de pensamiento mediante las cuales las cosas son identificadas y distinguidas entre sí como esencialmente diferentes unas de otras son también producto de la razón pensante, y no propiedades de las cosas. Para Kant la percepción sensible provee la materia que llena las formas vacías del entendimiento; para Hegel, por el contrario, son las determinaciones del pensamiento, el Concepto, lo que llena verdaderamente la mirada vacía de la percepción sensible, porque no hay ninguna experiencia de objeto que no esté precedida por la actividad de alguna categoría. Por tanto, las determinaciones de pensamiento no son "formas del entendimiento", sino la "lógica de las formas", en las que el ser sensible es expresado en el pensamiento. Kant no examinó el contenido de esas categorías, porque admitió

sin crítica que hay una oposición irreductible entre objetividad y subjetividad; Hegel, por el contrario, sostiene que esas categorías son los atributos esenciales, la verdad, del objeto real que está siendo transformado en "objeto pensado".[62] El pensamiento no es —afirma Hegel— lo que nos separa de los objetos, sino lo que nos une a ellos, en la medida en que se los apropia de la manera que le es posible: convirtiéndolos en objetos pensados, determinando su esencia verdadera. La crítica más profunda a Kant consiste en que la apercepción trascendental, que para éste produce la unidad objetiva de las representaciones pero está alojada en el entendimiento subjetivo, es sustituida por la unidad especulativa del fundamento (la esencia pensada) y lo fundado (el ser convertido en objeto pensado); unidad de la reflexión y del ser reflexionado, de la esencia y de la existencia, unidad que constituye el mundo pensado, la verdad del mundo real subsumido en el Concepto. Es por eso que el antecedente metafísico de Hegel se encuentra en la filosofía griega, la cual, desde Anaxágoras, pasando por la Idea platónica y aristotélica, se propuso exponer lo que todos ellos llaman el "pensamiento objetivo", un pensamiento inseparable de la objetividad, lo que Hegel llamará en la *Lógica* el "alma del mundo".

Para ver todo esto con mayor claridad, a nuestro juicio, es preciso asociar la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel. Si la *Fenomenología* ha mostrado que la razón es autónoma sólo en la medida en que subsume a su otro, en que logra su unidad con el Otro exterior, la *Lógica* debe mostrar lo que tal subsunción significa: su tesis más audaz —y en ello le va todo su sentido—

[62] "Para Kant, las categorías son finitas porque son subjetivas; para Hegel, las categorías son finitas porque son parciales". Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 301.

es que el pensamiento es capaz de establecer y defender, sin referencia ninguna a otra cosa que a sí misma, las categorías esenciales y, por ende, válidas del ser. La *Fenomenología* coloca la razón en la historia, como el producto incesante del esfuerzo por dar inteligibilidad al mundo; la *Lógica* coloca al pensamiento en su propio itinerario, mostrando cómo el pensamiento se da a sí mismo forma y contenido exactamente en aquel mismo movimiento. Si se quiere comprender al pensamiento hay que observarlo en su propia actividad, en el paso hacia su propia actualización, paso que, partiendo de un ser exterior, material, no depende finalmente sino de sí mismo en el plano lógico. Únicamente entonces la autofundamentación, autojustificación y autonomía de la razón son sinónimos.

Algunas consecuencias: el proyecto de Hegel

Hacer de la *Fenomenología* el equivalente de la deducción trascendental y de la *Lógica* el de la deducción metafísica de las categorías tiene consecuencias de gran alcance.[63] La primera es que para Hegel el ser y el pensamiento, que son obviamente diferentes, están siempre sujetos, sin embargo, a un proceso gradual de *identificación*, de homogeneización, de unificación. La razón es el puente tendido entre ambos. En la segunda consecuencia tal proceso no puede ser ya identificado con la facultad de un sujeto individual, aunque sea trascendental, porque tanto el objeto como el sujeto mismo sufren esa transformación gradual en un proceso mayor que cada uno de ellos.

[63] Véase F. Beiser, *Hegel*, Londres, Routledge, 2005, p. 170.

En la tercera consecuencia, resulta entonces que este proceso no puede circunscribirse en ningún "idealismo subjetivo", sino en una filosofía del Concepto y, más aun, en una filosofía del Espíritu Absoluto:

> Dicha actividad ya no debería ser llamada 'conciencia'. La conciencia encierra en sí la oposición entre el "yo" y su objeto que no se encuentra en esa unidad originaria […] 'Conciencia' da una gran apariencia de subjetividad, más que la expresión '*pensamiento*' que aquí, sin embargo, debe ser entendido en el sentido absoluto de '*pensamiento infinito*' (*unendliches*), no afectado por la limitación de la conciencia (*mit der Endlichkeit des Bewusstseins nicht behaftetes Denken*), es decir, en el sentido de pensamiento como tal.[64]

En consecuencia, para comprender el programa de Hegel es preciso partir del Concepto, *de la unificación, en el pensamiento, del ser real y del pensamiento mismo*. En efecto, la *Lógica* piensa al ser, pero al pensarlo pasa a depender únicamente del pensamiento. La *Lógica* contiene la unidad del ser y del pensamiento, pero en su propio dominio, en el pensamiento, en el acto de pensar. Ella presupone, pues, la *Fenomenología*.[65] Esto no puede ser de otro modo porque existe una disimetría básica: mientras el ser puede permanecer indiferente al pensamiento, el pensamiento no puede ser indiferente al ser, por eso está obligado a construir la otredad del ser desde su propio elemento. El programa radical de Hegel no se mide entonces porque se oponga a

---

[64] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 57. (*W*, 5, 60).

[65] Una exposición interesante de la relación entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Lógica*, en lo que se refiere a la necesidad de la una en la otra, se encuentra en F. Fischbach, *Du commencement en philosophie*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 161 y ss.

Kant diciendo que, finalmente y contra toda expectativa, sí conocemos las cosas que existen más allá del pensamiento, sino que sostiene algo mucho más fuerte: esto es que, en el plano del conocimiento, no hay ninguna objetividad "más allá", ninguna "cosa-en-sí", incognoscible. Siguiendo a Kant, él asegura que el objeto sólo tiene objetividad en el concepto; y, más allá de Kant, sostiene que no existe nada más, ningún misterio adicional.[66]

Admitamos provisionalmente que la *Fenomenología*, lo mismo que la deducción trascendental, se empeña en mostrar que la objetividad del objeto se debe a la acción de las categorías, pero que, más allá de la deducción trascendental, también demuestra que la separación entre el objeto real y la reflexión pensante se ha disuelto en la unidad del Saber absoluto, en el ser subsumido por el pensamiento. La *Lógica* es otro punto de vista *dentro de ese mismo proceso*: ella focaliza ahora al pensamiento y quiere mostrar lo que él es, tomándolo como objeto en el momento de su actividad, en el acto de pensar un objeto.[67] Ella quiere entonces responder a la cuestión: ¿qué categorías son requeridas si el pensamiento se piensa a sí mismo en su intento por apresar su propia esencia, en tanto que actividad pura?[68] Para Hegel, la *Lógica* no es otra cosa que "pensamiento en acto", y sólo agrega, razonablemente, que el pensamiento

---

[66] "Aristóteles había afirmado que, conociendo, la mente se convierte en aquello que conoce. Hegel irá más lejos y dirá que, convirtiéndose en aquello que conoce, la mente hace todo el trabajo; que no es influida por algo ajeno a ella". Q. Lauer, *A Reading of Hegel's* Phenomenology of Spirit, Nueva York , Fordham University Press, 1998, p. 150.

[67] En otras palabras, Hegel quiere mostrar que la deducción trascendental y la deducción metafísica de las determinaciones de pensamiento son simultáneas: que pensar un objeto es constituir simultáneamente las categorías con las cuales se lo piensa, que no hay en ello ni preeminencia, ni del ser sobre el pensamiento, ni a la inversa, sino sólo copresencia de ambos en un proceso único.

[68] F. Cirulli, *Hegel's Critique of Essence*, Nueva York, Routledge, 2006, p. 1.

sólo se conoce si, en el momento de pensar un objeto, está en posesión completa de sí mismo, si todas sus operaciones le resultan inteligibles. La materia del pensar es lo producido por el pensamiento en su necesidad de determinarse cuando piensa al objeto. Hegel concuerda pues con Kant en que las formas del pensamiento no deben ser utilizadas ante los objetos sin haber sido examinadas, pero afirma que este examen es, él mismo, conocimiento. De manera que Hegel acepta que es preciso alcanzar las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia, pero agrega que esas mismas condiciones son también objeto de conocimiento y cuando ambos momentos son simultáneos, entonces el objeto de conocimiento y las condiciones de posibilidad de ese objeto, son idénticos: el objeto pensado es idéntico al pensamiento que lo piensa y por ello sus condiciones de posibilidad son idénticas a sus condiciones de existencia.[69] De aquí provienen varias consecuencias que son cruciales para comprender los resultados de la *Lógica*: ante todo, que el pensamiento es *pura actividad*: la actividad de transformar al objeto real en objeto pensado y la actividad de transformarse a sí mismo en ese mismo esfuerzo. Si, como sucede en Kant, las condiciones de posibilidad reflexivas son separables del objeto que ellas posibilitan, el resultado es que aquellas condiciones no tienen vida ni movimiento ni alteración. Por eso, al introducir el examen del pensamiento en su acción, el pensamiento se convierte en auto-presencia activa. Es decir que la tarea de la *Lógica* es "purificar" al pensamiento, *llevarlo a su libertad y su verdad*, porque él ya no es "representación de otra cosa", sino descripción de su propia autoconstitución. Finalmente, puesto que la *Lógica* es siempre pensamiento de un objeto,

---

[69] Véase Richard Dien Winfield, *Reason and Justice*, Nueva York , State University of Nueva York Press, 1988, p. 70.

ella describe no solamente las condiciones de posibilidad de éste, sino sus condiciones de existencia, de manera que, en el caso en que este objeto sea el pensamiento mismo, la *Lógica* se convierte en la explicación de por qué el pensamiento es *necesariamente* como es. Éste es un punto donde Hegel deja de ser del agrado de ciertas filosofías. En efecto, para él, el pensamiento actúa siempre bajo la modalidad de la necesidad: tanto en sus ideas verdaderas como en sus ideas falsas, es un "autómata" y obedece, como todas las cosas, a la ley de la causalidad. Por el contrario, para otras filosofías la libertad humana descansa justamente en la libertad del pensamiento, en su capacidad de imaginar otras realidades, otros mundos alternativos, obligando a la acción humana a perseguirlos. ¿Cómo renunciar a esta presunta libertad? ¿Cómo admitir que aun en sus ilusiones el pensamiento está determinado, que no sueña por soñar? Hegel sostiene, contra el paladar moderno, que aún lo imaginado y lo deseable están sujetos a la causalidad y todo su problema (y su limitación), es saber en qué medida están sujetos a la necesidad.

La *Lógica* de Hegel se sitúa en la misma línea que la lógica trascendental de Kant y es, a la vez, la crítica más radical de la concepción tradicional de las categorías, crítica que Kant no ha realizado. Ella responde a la exigencia de Hegel de que la filosofía no debía ofrecer únicamente un fundamento trascendental para la ciencia, sino que debía ser capaz de justificar sus propias operaciones, vale decir, ser autojustificante. ¿Cómo lograrlo? Mostrando que cada categoría emerge únicamente en el proceso del pensar, como la negación determinada de las categorías que la preceden y que servirá como punto de partida para las categorías que le suceden. Las categorías como tales tienen pues una "realidad" y ésta proviene de la determinación que se otorgan unas a otras en su concatenación

necesaria; su valor y su justificación descansa aquí y no en su capacidad de ser imágenes de las realidades externas que se supone deben representar. Esto es lo que Hegel entiende por "necesidad inmanente": el movimiento interno por el cual el pensamiento encuentra su propio impulso y se autodetermina. Cada categoría se determina en el proceso dialéctico en relación con otra categoría, subsumiendo el contenido de la categoría que la precede y siempre es el caso que ambas se unifican en una tercera categoría que redefine las dos anteriores y resuelve sus aporías. En cada categoría, la más humilde, sea verdadera o falsa, subyace toda la potencia del movimiento del pensamiento que es el que les presta, a cada una, su existencia. Sólo de este modo, en un proceso inmanente, cada categoría obtiene su validez y recibe su significado:

> Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo contiene a la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía.[70]

En síntesis, para Hegel, las determinaciones lógicas o categorías no son producto de la espontaneidad del entendimiento, sino producto del movimiento inmanente del pensamiento. Cada una de ellas surge en ese proceso, pero ninguna de ellas es realmente conocida sino hasta que es analizada, y por tanto determinada, a través de su relación con otras categorías

---

[70] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 384. (*W*, 6, 73).

por las cuales es mediada. Siendo inmanente, tal proceso no requiere de ninguna intervención externa y está libre de la intervención astuta de algún individuo. El significado de cada categoría es establecido dentro del proceso, mediante las relaciones que la determinan, y por tanto, su significado nada tiene que ver con alguna ocurrencia individual. De este modo, con su *Lógica*, Hegel busca resolver la limitación de la filosofía trascendental: Kant podía ofrecer una explicación de las condiciones de la experiencia posible y de los objetos empíricos de la experiencia, pero no podía proporcionar ninguna explicación de la capacidad del pensamiento trascendental para hacer esto y mucho menos brindar una justificación. Después de Hegel, al pensamiento se le exige completa transparencia de sí mismo, completa inteligibilidad en las operaciones que lo determinan y lo hacen ser tal como es.[71]

A medida que las determinaciones lógicas se entrelazan mediante sus relaciones de oposición, el pensamiento adquiere su *forma lógica*, pero simultáneamente la concatenación de categorías en la *Lógica* es la transformación del objeto real en un objeto categorial pensado que es la esencia del primero, su verdad. Obviamente, el pensamiento no "crea" al objeto real, pero mediante sus determinaciones lógicas, en busca de su esencia verdadera y permanente, lo convierte en "objeto pensado". El objeto real es, desde luego, algo exterior al pensamiento, pero no es dejado ahí, inerte y mudo, sino que es convertido en categorías y adquiere por tanto una *forma*, sin la cual no puede ser objeto de ninguna experiencia. La *forma*, esto es su determinación lógica, no es "otro objeto" que se agregaría al objeto real, sino que es la presencia inteligible de

---

[71] Robert Williams, "Hegel and Transcendental Idealism", *The Journal of Philosophy*, núm. 82, 1985, p. 596.

éste, su conversión en categorías que permiten identificarlo como lo que es y diferenciarlo de otros objetos y por ello lo hacen "manipulable". En la medida en que se encadenan las categorías que lo definen, el objeto pensado es cada vez más "concreto", más "determinado", es decir, es una construcción más adecuada a la multiplicidad de lo inmediato, tal como se manifiesta.

De este modo, creemos, es posible detectar el objetivo central de la *Lógica,* que no es sino la completa determinación: la explicación de lo *determinado* y la explicación de la *determinación*, o lo que es lo mismo, la constitución necesaria de la *forma*, tanto del objeto pensado, como del pensamiento que lo piensa. Para Hegel es crucial mostrar que, por su actividad, el pensamiento determina al objeto real, pues mediante las categorías lo convierte en "objeto para la experiencia", en su verdad esencial para su conocimiento y para su apropiación. Es esto lo que justifica la expresión "pensamientos objetivos". Es igualmente crucial mostrar que en su actividad, el pensamiento se produce a sí mismo mediante la trama de categorías que le otorga forma y contenido. Por esta simultaneidad entre la determinación del objeto y la auto-determinación del pensamiento, las categorías no son, como en Kant, determinaciones del entendimiento, sino determinaciones de la razón, es decir, conceptos.[72] Se comprende entonces que la noción de "categoría" es algo muy complejo en una filosofía que pretende convertirla en "concepto". La categoría es, desde luego, una entidad del pensamiento, un ente ideal y por ello algo "universal", pero su propósito es

---

[72] "Estas determinaciones del pensamiento se llaman también *conceptos* (*Begriffe*); consiguientemente, *concebir* (*begreifen*) un objeto no significa otra cosa que captarlo bajo la forma de algo *condicionado y mediado* (*Bedingten* und *Vermittelten*)". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 62. (*W*, 8, 148).

"determinar", es decir darle *forma conceptual* a un objeto real. Las categorías son *constitutivas del objeto* porque sólo gracias a ellas éste puede adquirir una *forma*, es decir, ser lo que es, tener una esencia. Como constitutivas, las categorías son atributos del ser, determinaciones que hacen que el objeto lógico sea manipulable y pensable *dentro de una experiencia*. Entonces, ya no son producto del mero entendimiento, sino el vínculo entre ser y el *pensamiento sobre ese ser*, dentro del Concepto.[73] En Kant, la síntesis de las categorías que constituyen al objeto se realiza en la apercepción trascendental, en el entendimiento, y por ello no puede evitar ofrecer un aspecto "subjetivo". En Hegel la determinación se realiza en el Concepto, es decir en la unificación del objeto real convertido en objeto esencial, y del pensamiento que lo piensa y lo determina esencialmente a través de sus categorías. Los conceptos son pues, para Hegel, el puente, la vía, el medio que permite que el objeto real sea conocido, manipulado y transformado al interior de una experiencia. Las categorías de la *Lógica* no son, como en Aristóteles, atributos de la sustancia; tampoco son, como en Kant, propiedades atribuibles al entendimiento del yo pensante: ellas son, como sistema, la mediación por la cual el objeto real ingresa en la experiencia y encuentra en el objeto pensado su esencia, su verdad. Y es por eso, porque las categorías son constitutivas del objeto esencial, que ellas pueden ser calificadas o no, como verdaderas.

Pero, ¿qué produce ese movimiento inmanente del pen-

[73] "Lo que suele entenderse como *conceptos* son *determinaciones del pensamiento* (*Verstandesbestimmungen*) y a veces meras *representaciones* universales; son por eso en general, determinaciones *finitas*. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario el espíritu vivo de lo efectivamente real, y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es en virtud de estas formas, por ellas y en ellas". G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 162. (*W*, 8, 310).

samiento? Poder dar cuenta de una categoría es, lo sabemos, determinarla mediante su diferencia con respecto a otras categorías, al interior de un proceso. Una categoría es la que es por su relación de oposición a otras categorías. A esta relación de oposición, mediante la cual cada categoría es "determinada" (identificada como tal y diferenciada de las otras), Hegel la llama "dialéctica". Ahora bien, el descubrimiento de que el pensamiento, en su esfuerzo por pensar ciertos objetos hace afirmaciones que resultan antagónicas unas respecto de las otras, y que por tanto las categorías del entendimiento entran en contradicción entre sí, no se debe a Hegel, sino a Kant, quien para ello usó el término de "antinomias". Hegel considera que es un mérito inmenso haber elevado a la dialéctica "al quitarle toda apariencia de acto arbitrario que tenía según la representación ordinaria y *presentarla como una operación necesaria de la razón* (*ein notwendiges Tun der Vernuft*)".[74] Pero el mérito enorme de haber mostrado la necesidad inmanente de la contradicción entre las categorías se vio mitigado en la filosofía trascendental por dos obstáculos: el primero es que en el encuentro entre el objeto y el pensamiento, Kant coloca la mácula de la contradicción en el pensamiento y no en el objeto en sí. Para Kant, los objetos en sí están libres de contradicción, pues ésta pertenece al pensamiento; de ahí concluye que las categorías son defectuosas porque son subjetivas, es decir fracasan en alcanzar la cosa-en-sí. Tales antinomias no existirían si se devolviera al objeto la última palabra. En segundo lugar, Kant vio en las antinomias, en la contradicción que portaban, un límite del pensamiento, la prueba de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento de lo incondicionado.

---

[74] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pp. 51-52. (*W*, 5, 52).

Hegel tiene una concepción radicalmente diferente. Como se ha mostrado, él ve en la contradicción el "alma del movimiento del pensamiento" por el cual las categorías se determinan unas respecto de otras. Si se elimina la contradicción, las categorías devienen, como en Kant, en entes inexplicables y sin vida.

> En la *Ciencia de la lógica* la oposición de las categorías ya no es aprehendida como una oposición subjetiva al ser en sí mismo. Por el contrario, la oposición es aquí aprehendida de tal modo que las categorías se encuentran una frente a la otra (más que contra el ser en sí mismo) y en verdad de tal modo que cada categoría se contradice a sí misma.[75]

Antes que ver en la contradicción lo que no se puede pensar, Hegel considera que eso es exactamente lo que debe ser pensado en la *Lógica*. La contradicción no es un defecto de las categorías, ni un defecto del pensador individual, sino una operación necesaria por la cual, al interiorizar a su otra como una oposición a sí, cada categoría es conducida, no a su anulación, sino por el contrario, es impulsada a la producción de algo nuevo, a su negación determinada en una nueva determinación lógica dentro del proceso por el cual el pensamiento se autoproduce y se convierte en razón. En la *Lógica* nada puede surgir y ser explicado si carece de la contradicción: "Toda determinación contrapuesta se eleva por sí misma a su otro. Cada concepto es algo concreto que contiene en sí mismo diferentes determinaciones y por ello contiene una antinomia".[76]

---

[75] G. W. F. Hegel, *Lectures on Logic, 1831*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, § 48.

[76] *Idem.*

El proceso inmanente por el cual el pensamiento determina al objeto y se determina a sí mismo, descansa en la contradicción como operación necesaria de las categorías. Éste es punto de alejamiento extremo entre Hegel y las filosofías que postulan una separación entre el objeto y el sujeto; es el punto de no retorno, y Hegel está consciente de ello: "Estamos yendo en sentido contrario a la ley fundamental que quiere que lo que es contradictorio no solamente no puede ser, sino que no se puede pensar".[77]

De la *Lógica* de Hegel emerge una concepción singular del pensamiento en su actividad: el pensamiento es un *orden que se crea a sí mismo* durante el proceso en que intenta pensar al objeto real, convertirlo en objeto pensado, en objeto para la experiencia. Decimos que es un orden en sí mismo porque posee una coherencia interna, una sistematicidad y un conjunto de reglas y derivaciones; más aún, posee la razón de su propio movimiento mediante la contradicción y con ella va creándose bajo su propia necesidad, no como algo contingente y arbitrario sino como algo determinado, obligatorio. A medida que va creándose por su propia acción, va delimitando el dominio de lo que es suyo, estableciendo lo que puede ser pensado, lo que le pertenece y lo que excluye. Es pues un orden Objetivo. Para Hegel, sencillamente no es verdad que las cosas corporales sean lo más real y las cosas pensadas lo menos real en una escala de realidad. Como orden objetivo que se despliega a sí mismo, no puede ser atribuido a cada conciencia individual y, por el contrario, es él quien resulta determinante para cada conciencia individual. Esto no significa que la conciencia individual pensante pierda su libertad individual, pero la obliga a que

[77] *Idem.*

ejerza su libertad dentro de esas condiciones determinadas, produciendo mutaciones *dentro* de esa estructura.[78] Lo que hace excepcional al pensamiento dentro de la experiencia humana es que logra subsumir, como objeto pensado, al ser real, logrando una reconciliación entre ambos, y que llamamos "conocimiento". Pero es preciso hacer una advertencia indispensable: si el pensamiento es excepcional en la experiencia humana, no es lo único; él tiene frente a sí un mundo real, un mundo de cosas objetivas y por ello en el sistema de Hegel, la verdad más alta no corresponde al Concepto, sino a la Idea y luego al Espíritu; es decir, el pensamiento en la realidad efectiva, en su acción en la vida vivida por cada uno. El pensar no tiene otro objetivo que aprehender la realidad y la realidad no posee otro sentido que ser aprehendida por el pensar.[79] Esto es la unidad completa: la interacción incesante entre el mundo objetivo y el orden del pensamiento.

La breve presentación del programa de Hegel que hemos plasmado aquí puede quizá resultar más comprensible si, como lo pretendemos, extraemos de ello varias consecuencias; entre las cuales centraremos nuestra atención en algunas de ellas: una filosofía sin presuposiciones, el Concepto y la verdad, la realidad efectiva y, finalmente, la noción de razón que, proveniente de la modernidad, en Hegel no hace suyas ciertas de sus ilusiones.

---

[78] El lenguaje natural ofrece una analogía excelente: cada individuo es un hablante y ser hablante forma parte de su definición básica. Pero sólo es un hablante en el momento en que se incrusta en una lengua natural (el español, el inglés u otra), la cual posee una estructura, una serie de leyes y normas que no están a disposición de cada hablante. Esto no cancela la libertad del hablante individual, pero lo obliga a ejercer su libertad en relación con ese sistema de leyes y derivaciones, cosa que logra constantemente, por ejemplo, en la poesía.

[79] Véase E. Fleischmann, *La science universelle ou la* Logique *de Hegel*, París, Librairie Plon, 1968, p. 228.

Una filosofía sin presuposiciones

Nuestro propósito hasta ahora ha sido presentar el programa de Hegel como el resultado de la crítica que ha hecho de la filosofía trascendental en torno al origen de las categorías que ésta ha alojado en el entendimiento. Como se ha visto, según Hegel, para un pensamiento radicalmente crítico no debe existir separación entre contenido de la experiencia y forma de la experiencia, es decir, no debe existir separación entre el objeto que está siendo pensado y las condiciones de posibilidad que permiten pensar ese mismo objeto.[80] Es la admisión acrítica de tal separación la que ha conducido a la filosofía trascendental a una concepción en la cual la intuición sensible como materia, como contenido, llena las formas vacías del entendimiento. Esto es natural porque la lógica trascendental quiere examinar las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico, del conocimiento de los objetos y, por ende, Kant no presta atención a las condiciones de posibilidad del conocimiento trascendental mismo, esto es del conocimiento de las categorías y en general de los fundamentos trascendentales de la experiencia.[81] De ahí una separación siempre latente entre forma y contenido.[82] Pero, señala Hegel, consideremos por un momento si contenido y forma pueden

---

[80] Sobre este aspecto, especialmente en la *Fenomenología del Espíritu*, ha llamado correctamente la atención W. Maker, *Philosophy without Fondations. Rethinking Hegel*, Nueva York , State University of New York Press, 1994.

[81] "Como el interés de Kant se orientaba hacia lo trascendental, la elaboración de las determinaciones de pensamiento quedó estéril en sí misma; no ha sido objeto de consideración, ni lo que ellas son en sí mismas, sin la relación […] ni la determinación de una categoría frente a otra". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 58. (*W*, 8, 61).

[82] Un punto bien señalado por A. White, *Absolute Knowledge*, Baltimore, Ohio University Press, 1983, p. 78.

tener alguna verdad en su independencia supuesta.[83] ¿Qué sería un contenido desprovisto de forma? Un contenido sin forma parece tener dos alternativas: o es una contradicción en los términos, pues es inconcebible; o bien, tal contenido amorfo tiene al menos la determinación conceptual de ser algo pensable, determinación mínima si se quiere, pero que corresponde a la categoría más abstracta: al ser. De acuerdo con esto, un contenido tal, que carece de determinación conceptual, sufre de una carencia relativa porque posee al menos el grado mínimo de determinación: la de ser, que es la primera de las categorías de la *Lógica*. Consideremos ahora la forma. Si una forma careciera por completo de contenido, sería imposible diferenciarla de cualquiera otra forma, por su absoluta carencia de contenido. Todo lo que existe tiene al menos una determinación que le otorga una identidad a sí, pero lo hace diferenciándolo de cualquier otro. Y esto vale igualmente para las categorías. En la medida en que Kant distingue unas categorías de las otras, admite de manera implícita que cada una posee algún contenido que la hace específica, idéntica a sí misma y diferente de la otra: "Incluso la conciencia corriente y el uso común del lenguaje no se quedan de ningún modo, en lo que respecta al contenido, simplemente con la facultad de ser percibido sensiblemente, ni de un modo general, con el simple ser ahí".[84] De manera que forma y contenido se atraen y repelen simultáneamente,

---

[83] Véase de Charles E. Saint-Germain, *Raison et système chez Hegel*, París, L'Harmattan, 2004, p. 100.

[84] El entendimiento suele creer que el contenido es el elemento esencial y subsistente por sí, y la forma el elemento inesencial y no subsistente por-sí. Para Hegel, ambos son igualmente esenciales y toca a la filosofía, a diferencia de las ciencias finitas, mostrar la absoluta interpenetración entre forma y contenido. Véase G. W. F. Hegel, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, § 133. (*W*, 8, 264).

vale decir, carecen de verdad en su supuesta independencia.

Para una filosofía que se quiere como la prolongación crítica de la filosofía trascendental, no puede haber separación entre contenido de la experiencia y la forma de esa misma experiencia. De ahí la conclusión de Hegel: el pensamiento sólo puede ser autojustificado si logra mostrar que *pensar un objeto* es, *simultáneamente*, crear con las categorías que son condiciones de posibilidad para la experiencia de tal objeto; ninguno de ellos puede estar dado de antemano, ambos surgen de un solo movimiento que constituye al objeto y a las condiciones conceptuales que permiten a ese objeto ingresar en la experiencia. Dicho en otros términos, el pensamiento sólo puede justificarse a sí mismo y no depender de otro si es, a la vez, determinante de objeto y autodeterminante, o lo que es lo mismo, si la forma es idéntica al contenido, resultantes ambas de una única actividad. La *Ciencia de la Lógica* quiere aportar la demostración de que la *forma* conceptual produce un *contenido* inmanente; concepción revolucionaria porque, a diferencia de la lógica formal y de la lógica trascendental, aquélla rechaza de este modo que "el material del conocer está presente en y para sí, como un mundo acabado, al exterior del pensar".[85]

Otra forma de decirlo es que la filosofía sólo es verdaderamente crítica cuando actúa *sin admitir presuposiciones*, sea que éstas provengan del objeto a través de la sensibilidad, o bien de aquello que se estima es la estructura elemental del entendimiento.[86] Cualquier defensa de la filosofía de Hegel debe

---

[85] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, I y II.

[86] Desde el primer parágrafo de la *Enciclopedia*, Hegel advierte que la filosofía, a diferencia de todas las otras ciencias, no puede admitir ninguna presuposición. Luego en las *Lecciones sobre la estética*, Hegel escribe: "Con el modo filosófico no puede ocurrir que partamos de presuposiciones, sino que lo presupuesto debe ser de tal manera que en él se presente su necesidad misma. En la filosofía en general, todo debe ser resultado". G. W. F. Hegel, *Filosofía del arte o estética*, *op. cit.*, p. 53.

explicar esta tesis de la ausencia de presuposiciones.[87] Lo que está en juego es el fundamento de la razón: si algo existente como objeto está ahí, antes del proceso, previo a él, este algo es fundamento y no fundamentado por el proceso; si por su parte alguna categoría precede al proceso, entonces ésta no está fundada, sino que fundamenta al pensar. Por ello, el propósito de la *Lógica* es pensar al pensamiento *sin ninguna presuposición* intentado fundar, *a la vez*, la experiencia y la reflexión acerca de esa misma experiencia.[88] Alcanzar una verdadera autodeterminación del pensamiento implica necesariamente esta ausencia de presuposiciones, pues de otro modo, la suya sería heterodeterminación, sin que aquello signifique de ningún modo caer en el solipsismo del pensamiento. Es *determinación de objeto*, porque quiere mostrar que esa estructura de categorías es la que produce el conocimiento "de las cosas del mundo", debido a que es por esas determinaciones de pensamiento, y sólo por ellas, que cualquier cosa es lo que es. Es simultáneamente *determinación del pensamiento*, porque si aquello con lo que el pensamiento piensa se revela progresivamente en el proceso del pensar, entonces la progresiva determinación de la forma del pensamiento y la determinación de su contenido son idénticas: "La lógica [...] no puede presuponer ninguna de esas formas de la reflexión, o reglas, o leyes del pensamiento (*Regeln und Gesetze des Denkens*), pues ellas constituyen una parte de su contenido propio y tienen que ser primeramente fundamentadas en la *Lógica* misma".[89]

---

[87] Véase A. White, *Absolute Knowlegde*, *op. cit.,* p. 54.

[88] "La única refutación al criticismo es pensar sin presuposiciones: el pensar sobre el pensamiento sin admitir ninguna presuposición, intentado fundar a la vez la experiencia y la reflexión". J. Marrades, "Sobre la crítica hegeliana del criticismo", en su libro *El trabajo del espíritu*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, p. 164.

[89] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 41. (*W*, 5, 35).

Hegel se ha propuesto seguir al pensamiento en su actividad, sin presuposiciones, vale decir, suspendiendo cualquier convicción previa que se tenga del "pensamiento", del "concepto" o de la "racionalidad", descubriendo en el transcurso en qué medida las categorías que resultan se revelan verdaderas o no. No hay pues reglas del pensar que enunciar antes de su puesta en obra efectiva; afirmación que parece desconcertante, porque son justamente tales reglas las que han sido consideradas como el objeto propio de la lógica. Por el contrario, en la *Lógica* de Hegel esas reglas y esas leyes del pensar, que sin duda constituyen una parte de su contenido, no pueden estar fundadas en otra parte,[90] sino en el interior de lo que la lógica es y hace. Dicho de manera coloquial: a medida que el pensamiento crea las determinaciones con las que piensa al objeto (categorías), es decir su materia prima, va creándose a sí mismo pues esas categorías que son su propia forma. Esto es lo que Hegel propone bajo la Idea en la *Lógica*: "La Idea (*die Idee*) es el pensamiento, no en tanto que pensamiento formal, sino en tanto que es la totalidad del desarrollo de su determinaciones y leyes (*Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze*) propias del pensamiento que él se da a sí mismo, no que las tenga ya y las encuentre es sí mismo".[91]

Dicho de manera muy abstracta: la solución hegeliana al problema latente contenido en la *Crítica de la razón pura* (pero que Kant, concentrado en el conocimiento empírico, no se propuso resolver), consiste en que el conocimiento bajo crítica se corresponda exactamente con la crítica hecha a los medios con que cuenta el conocimiento: "Es preciso —escribe

---

[90] J. Biard, *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*, París, Aubier, 1987, p. 23.

[91] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 19. (*W*, 8, 67).

Hegel— que la actividad de las formas del pensamiento y su crítica sean reunidas en el acto del conocimiento".[92] Entonces la condición "trascendental" no solamente determina algo diferente de ella proveniente de la sensibilidad, sino que se determina a sí misma, de manera que deja de ser *algo dado*, para transitar por la misma lógica con la que son determinados todos los objetos de conocimiento.[93] La *Lógica* es el desarrollo inmanente en el que tanto lo que es pensado como la manera en que es pensado están determinados en el curso de un único proceso. Ésta es la solución que Hegel ofrece a la separación no criticada por Kant entre contenido y forma, entre sensibilidad y entendimiento, que ha conducido a la idea de que las categorías de pensamiento son formas vacías cuyo contenido debe ser aportado por la intuición sensible. La única refutación posible al criticismo, piensa Hegel, es mostrar que, por su sola actividad, el pensamiento unifica contenido y forma: el primero al determinar el objeto real (lo mismo que a toda sensación, intuición o representación) mediante sus categorías, y la segunda, al otorgarse forma a sí mismo mediante la elaboración de un sistema unificado de categorías. Es *pensamiento del ser* y *pensamiento que piensa al pensamiento pensante del ser*. La consecuencia es que no hay diferencia entre lo que va a ser conocido y el conocimiento de ello; no hay separación posible entre el objeto reflexionado y el procedimiento metódico que lo reflexiona, puesto que las determinaciones lógicas no se refieren más a que sí mismas. El método —al que Hegel aludirá a propósito de la Idea Absoluta— ya no es concebible independientemente del contenido que él organiza: posee un contenido, pues es la

---

[92] *Ibid.*, § 41, adición. (*W*, 8, 114).

[93] Véase Richard Dien Winfield, *Reason and Justice*, *op. cit.*, p. 69 y ss.

introducción del ser real como objeto pensado en la experiencia, y posee la forma lógica que adquiere en ese itinerario: "Se dice que la lógica tiene que ver únicamente con *formas* (*Formen*) y debe tomar su *contenido* (*Inhalt*) de otra parte. Sin embargo las ideas lógicas no son un *solamente* (*nur*) frente a cualquier otro contenido, sino que todo contenido es solamente un *solamente* (*nur*) frente a ellas".[94]

"Autonomía" quiere decir entonces que el pensamiento es simultáneamente determinante de objeto y autodeterminante. De este modo se elimina cualquier presuposición acerca del objeto y cualquier presuposición acerca de lo que es el pensamiento. El pensamiento depende así únicamente de sí mismo, a pesar de que se constituye mediante la conversión completa de su Otro: el ser real. Puesto que ha eliminado cualquier distinción entre "referencia" y "referente", ese conocimiento no es "representación de objeto", pues le falta la distinción constitutiva de la cognición "representacional".[95] Esto está fuera del alcance de la lógica trascendental de Kant, pues ésta descansa en la distinción entre el material provisto por la sensibilidad y las leyes del entendimiento, la cual permite que dichas leyes puedan ser examinadas independientemente de cualquier experiencia específica. La *Lógica* de Hegel es la culminación y la crítica de aquélla pues busca probar que la lógica es autodesarrollo puro: elaboración de la materia prima y del orden que debe darse a esta materia. De manera que Hegel está de acuerdo con Kant en que la intuición sin el concepto es ciega, pero está en total desacuerdo en que el concepto sin intuición es vacío, no sólo porque esto hace al concepto

[94] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 24, adición 2. (*W*, 8, 85).

[95] Véase Richard Dien Winfield, "The Method of Hegel´s Science of Logic", en G. de Giovanni (ed.), *Essays in Hegel's Logic*, Nueva York , State University of New York Press, 1990, p. 47.

dependiente de la intuición, sino porque ignora el hecho de que mediante su actividad, pensando y pensándose, el concepto se hace "objetivo", se otorga contenido y forma.[96]

Como resultado de la crítica a la filosofía trascendental se perfila en Hegel una concepción enteramente diferente del pensamiento (y luego de la razón). En efecto, el pensamiento es ahora actividad pura y no queda rastro en él de receptividad pasiva de contenidos sensibles dados. Al Concepto sólo llegan aquellos que han comprendido que la conciencia pensante no recibe pasivamente "cosas" hechas, que de algún modo le son dadas. El pensamiento es un "hacer": un transformar lo sensible en "objeto pensado" y un "hacer-se", porque esa acción suya es su autoformación. Nuevamente: esto de ningún modo quiere decir que el objeto de la certeza sensible ha sido anulado o, más absurdo aún, que el pensamiento "crea" o "produce" al objeto real. Los objetos exteriores, inefables, existen sin duda, pero en su desnudez, sin la acción del pensamiento, no contribuyen al conocimiento. Además el problema del conocimiento no se reduce a la cuestión de la referencialidad, a la pura identificación o la instanciación de cada cosa, sino a un problema de mucho mayor alcance: la inteligibilidad completa de la cosa al interior de un sistema.[97] La actividad del pensamiento es determinar completamente, en el plano lógico, al objeto (y a la objetividad como un todo), pero ese objeto externo sigue siendo Otro y, contra todos los esfuerzos por determinarlo, se obstina en su diferencia, sólo que ésta existe ya como "diferencia interior" a su unificación al pensamiento. Entre el objeto real y el objeto pensado hay una verdadera diferencia, diferencia que

---

[96] Véase A. Stanguennec, *Hegel. Critique de Kant*, *op. cit.*, p. 97.

[97] K. Brinkmann, *Idealism Without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht, Spinger, 2011, p. 238.

sin embargo el pensamiento busca superar justamente mediante la labor categorial de pensar. Es por ello que la verdadera unificación contiene *tanto la unidad* del ser y del pensamiento, *como la diferencia* entre el ser y el pensamiento: es *unidad de la unidad y de la diferencia* y por tanto no se resuelve en el plano del entendimiento, sino en el de la razón, en una categoría más alta que la conciencia y que Hegel llamará "Concepto" en la *Lógica* y "Espíritu" en la *Fenomenología*.[98]

El proceso descrito en la *Lógica* debe pues mostrar cómo la diferencia entre el objeto de la certeza sensible y el pensamiento es gradualmente convertida en una *identificación*, bajo el Concepto. En efecto, recuérdese que aquello que impulsa al pensamiento no es nada más que la necesidad inmanente de encontrar la serie de determinaciones que le permitan alcanzar la reconstitución pensada del objeto. De este modo, en la *Lógica*, la conclusión de la primera parte, la "Doctrina del ser", es que mediante las determinaciones del ser en general (cualidad, cantidad, medida y otras), no puede haber ninguna especificación de *cada ser singular*, pues todo lo que existe las posee. Por eso se requiere la "Doctrina de la esencia": para especificar la esencia de cada ser estableciendo las determinaciones que le son propias, precisando su esencia, aquello que lo hace ser exactamente lo que es y que permite diferenciarlo de su Otro.[99] Cada objeto es lo que es, y posee una identidad,

---

[98] Debemos insistir en que el proceso lógico y el proceso fenomenológico son uno y el mismo: no hay ser objetivo que no esté subsumido bajo el pensamiento y no hay pensamiento si no es por el esfuerzo por apropiarse de un ser objetivo. Los seres humanos no piensan por un lado y actúan por el otro: son simultáneamente, sin separación posible, seres pensantes y activos.

[99] Hegel está enteramente de acuerdo con Aristóteles en que la esencia de un objeto no es algo "universal", una clase, un género o una Idea, como lo sostenía Platón. La esencia de un objeto es siempre un "particular", la *forma* determinada que hace que el objeto sea exactamente lo que es y no otra cosa. La forma y la esencia son siempre un particular a cada cosa, pero en tanto que forma de explicación, ellas son un "principio" que se aplica a muchas

pero sólo en la medida en que es diferenciado de su Otro, es que tiene un *fundamento* más allá de él mismo. En ese proceso, cada categoría es un momento en la elaboración conceptual del objeto. Pero desde luego cada una, aislada, es insuficiente para dar cuenta de la multiplicidad de determinaciones de cualquier objeto. Cada categoría es una infra-determinación del objeto que está siendo pensado. Por ello cada una debe ser "superada" (es decir "negada" y "subsumida") por la categoría subsecuente: es debido a que el pensamiento busca en todo momento una reconstrucción más perfecta del objeto pensado. La determinación lógica del objeto consiste en otorgarle un *fundamento completo*, una "razón de ser", retirando su inmediatez y convirtiéndolo en mediación, pasando a lo largo de una serie de categorías asociadas y jerarquizadas por el mecanismo de ser, cada una, la negación determinada de la precedente.

Pero al mismo tiempo que cada categoría es una determinación parcial del objeto, es igualmente una presencia parcial del pensamiento ante sí mismo.[100] Cada categoría aislada es una presentación incompleta, una presencia aún insuficiente del pensamiento en su necesidad de adquirir su propia *forma*. Lo mismo que hay una determinación completa del objeto, hay una determinación completa del pensamiento. Puesto cada una está unida a la otra como "negación determinada", la concatenación de categorías no forma una serie infinita de conceptos unos al lado de los otros, bajo la simple yuxtaposición, como sucede en la lógica trascendental. La serie de determinaciones lógicas forma un sistema, una totalidad unificada

---

cosas y en este sentido es universalizable: entendida como Idea, "hombre" no es la esencia de Sócrates, porque es un "universal", pero "tener la *forma* de hombre" es un principio en el que Sócrates y muchos otros están contenidos.

[100] Véase F. Cirulli, *Hegel's Critique of Essence*, *op. cit.*, p. 2.

en la que cada categoría existe y posee un valor respecto de las otras. Entonces, podemos afirmar que cada categoría no es un ente aislado, sino que tiene un fundamento, una razón de ser que descansa en la serie misma. Cada categoría se funda en el proceso que la determina y la trama completa se funda en su propio itinerario: es autofundada y por ello el fundamento y lo fundado aparecen en el mismo proceso. En síntesis, el proceso lógico del pensar consiste en determinar por completo al objeto, en darle un fundamento, y en determinarse a sí mismo por parte del pensamiento, en autofundarse.[101] Lo que hace de ello una filosofía sin presuposiciones no es que la filosofía del Concepto ignore o desdeñe su punto de partida, sino que en su reflexión completa de sí mismo, el pensamiento vuelve sobre su punto de partida (intuición, representación de objeto u otra) para mostrar que también éstas son su obra, que él las ha podido diferenciar al interior de sí y por ello se constituye como *fundamento incondicionado*.

Al presentarse sin presuposiciones, la filosofía del concepto se obliga entonces a ofrecer una concepción particular de la noción de "fundamento"; concepción que la aleja de otros fundamentalismos modernos. En efecto, para Hegel, partir de una categoría aislada, cualquiera que ésta sea, es iniciar dogmáticamente desde un principio no demostrado (pues "dogmatismo" es precisamente "ausencia de justificación" de tal principio). Ninguna categoría aislada puede pretender ser el fundamento del pensar, ni del objeto, ni del pensamiento mismo. En el caso del pensamiento de objeto la situación es sencilla: una categoría, cualquiera que sea, no puede dar cuenta de la esencia del objeto porque ésta resulta de la deter-

[101] Véase B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la* Métaphysique, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, p. 115.

minación lógica completa que le otorga a este una presencia y un fundamento. Por muy relevante que sea una determinación aislada, extraída del proceso, no puede dar fundamento al objeto y tampoco puede justificar su propia validez y su propio significado. La demostración conceptual de un objeto, para Hegel, no es una exhibición que parta de algún principio considerado verdadero y si lo hace, sólo muestra con ello su unilateralidad y por tanto su dogmatismo. La demostración filosófica consiste, como se ha visto, en la *exposición del movimiento necesario y completo de categorías* que dan forma y fundamento al objeto, que lo hacen inteligible al pensamiento y explican su presencia en la experiencia. Pero esto mismo vale para el pensamiento. La experiencia no comienza con un pensamiento ya formado, sino que es también y, sobre todo, la formación del pensamiento. Ninguna categoría aislada puede dar cuenta de lo que es la razón, porque ésta es sólo el despliegue completo del pensamiento, la concatenación sistemática que le otorga una *forma* determinada.[102] Si se rechaza que alguna categoría pueda ser el fundamento de la demostración, se sigue que el *único fundamento aceptable es la actividad misma*, el proceso inmanente del pensamiento, su autoconstitución. Aquello que se obtiene al final como resultado consciente es en realidad también el fundamento del proceso. Determinante de objeto y autodeterminante, el pensamiento se da *forma*, se convierte en razón mediante su propia actualización, pues hace irrumpir tanto al objeto como a sí mismo.

[102] "Ninguna demostración puede basarse en principios particulares pues en tal caso, la demostración de la razón absoluta se hace depender de un fundamento limitado, lo que trae como consecuencia una absolutización de lo limitado y una limitación del absoluto". J. Marrades, "Hegel y el fundamentalismo moderno", en su libro *El trabajo del espíritu*, *op. cit.*, p. 226.

Hegel va a ofrecer una respuesta muy singular al problema, no resuelto por Kant, de la autofundamentación de la razón: el pensamiento es el fundamento, pero de sí mismo, y por ello sólo es fundado, pero en sí mismo.[103] Lo que hace de la filosofía de Hegel un proyecto singular es que, a diferencia de los fundamentalistas modernos, él se niega a comenzar por algún tipo de presunción, principio o dogma de lo que supuestamente es —o debería ser— cualquier objeto, incluida la razón humana, para desde allí establecer un tribunal de juicio de todas nuestras creencias. Para él, "autonomía de la razón" significa exactamente lo mismo que "rechazo a cualquier dogma o principio incuestionado", lo que se traduce en dejar que sea el pensamiento mismo, en su itinerario, el que, fundando en sí mismo sus operaciones, determine los principios que son los suyos al pensar el objeto y al pensarse a sí mismo. Lógicamente esto implica la necesidad de no mantener separados, dentro del pensamiento, el fundamento y lo fundado: "Los dos no son extrínsecos uno respecto del otro, pues el contenido es esto: la identidad del fundamento consigo mismo en lo fundado y de lo *fundado* en el *fundamento*" (*die Identität des Grundes mit sich selbst im Begründeten und des Begründeten im Grunde zu sein*).[104] La verdadera autonomía de la razón es que en ella, el fundamento y lo fundado no son diferentes, pues ella se da a sí misma su contenido y su forma. La filosofía de Hegel no está fuera del fundamentalismo de la modernidad, pero considera unilaterales todas las variantes empiristas o racionalistas de la razón.

---

[103] "Sólo el todo es fundamento, pero de sí mismo, por lo que también sólo es fundado, pero en sí mismo". *Ibid.*, p. 246.

[104] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 406. (*W*, 6, 102).

De la realidad efectiva al concepto

El objetivo de la *Lógica* consiste pues en mostrar que lo único que merece ser llamado "verdadero" es la unificación, plenamente reflexionada, de la *forma* de la experiencia y del *contenido* de esa misma experiencia. Esto se hace patente en ciertas categorías que por ello adquieren importancia crucial. Entre ellas nos referiremos a dos: primero a la "realidad efectiva" y luego al "concepto". En efecto, en la *Lógica*, la categoría de "realidad efectiva" aparece como conclusión del desarrollo que ha llevado de la "doctrina del ser" a la "doctrina de la esencia". Quiere decir que la "realidad efectiva" es la unidad lograda del ser y de su esencia: Hegel la define como "unidad de la esencia y de la existencia".[105] La "realidad efectiva" es entonces la compenetración completa, en la existencia, de la esencia que la hace inteligible. En ella tienen su "verdad", un *pensamiento*, lo esencial (que no obtiene configuración sino en el proceso de pensar un objeto), y el *ser* (la apariencia, que sin esta unificación es una multiplicidad incoherente de determinaciones). Es por eso que en la primera definición, la realidad efectiva es llamada "absoluto". "Absoluto" quiere decir que en la realidad efectiva ya no es posible separar al ser, en su desnudez, del movimiento reflexivo por el cual ese ser es "puesto", mediado por su esencia, *puesto* en la existencia. Como "absoluto", la realidad efectiva es la unidad indivisible de lo inmediato y de su mediación. El ser en la realidad efectiva es ahora un ser "puesto", un ser en-sí y para-sí, porque resulta del movimiento interior por el cual todo

[105] "La realidad es la *unidad de la esencia y de la existencia* (*die Wirklichkeit ist* die Einheit des Wesens und der Existenz…) […] en ella tienen su verdad la esencia sin configuración y la apariencia inconsistente, o sea el subsistir sin determinación y la inestable multiplicidad". *Ibid.*, p. 467. (*W*, 6, 186).

lo que existe y vale, es puesto en la existencia. Con la categoría de realidad efectiva Hegel afirma que el ser es, y existe, pero que no está simplemente ahí, sino que tiene una "razón de ser", un fundamento que se ha hecho explícito mediante las determinaciones que lo identifican y lo hacen comprensible. A los ojos de la razón, éste ya no puede llamarse simplemente "ser", porque se ha exhibido su esencia, su fundamento racional, el proceso que lo fundamenta. Simultáneamente, la "realidad efectiva" muestra que el pensamiento sólo obtuvo su *forma*, su "modo de ser", en el proceso de producir y sistematizar las categorías con las cuales piensa aquél objeto. De manera que la "realidad efectiva" es la unidad perfecta de lo inmediato de "las cosas" con la reflexión que las hace inteligibles como "cosas" y de la autoproducción de las categorías que hacen racionalmente inteligible ese inmediato.

Esta asociación de ser y pensamiento bajo una entidad única es crucial para comprender la absoluta inmanencia que Hegel se propone. La realidad efectiva es la *unidad de lo que aparece y de lo que lo hace aparecer*, de los objetos en su "exterioridad" y de la "interioridad" del proceso que los hace ser. La esencia de las cosas es exactamente igual a la apariencia que ella funda, ni más ni menos. Ella, la esencia, no se oculta ni excede ni es menor al "ser puesto" en la realidad. En consecuencia, no hay nada más que la realidad efectiva. Detrás de la realidad efectiva no hay ningún "más allá", no se encuentra ningún otro, ningún ser trascendente. No puede haberlo, porque Hegel ha inscrito en todo lo que es y se muestra, su "razón de ser". ¿Qué otra cosa podría reclamar la necesidad de existir? La realidad efectiva apunta al proceso que funda todas las existencias particulares, pero no como algo que las subyace o las sobrevuela, sino como el movimiento que las hace aparecer: por ella, lo que aparece es puesto como aparecer. Aquello que fundamenta a

todos y cada uno de los seres finitos está presente en ellos como el mecanismo de su despliegue en lo real y, por tanto, no existe ninguna separación entre lo absoluto y sus modos. Hegel *rechaza de este modo toda comprensión "metafísica"* de lo que es. En consecuencia, la "realidad efectiva" no es *otra* realidad, sino *nuestra* realidad, la *única* realidad, vista de otra manera: como el proceso que explica a la vez su presencia y su inteligibilidad, es decir, vista desde la perspectiva del Concepto.[106] La realidad *no es* —sostiene Hegel— la existencia de una multitud de objetos puestos ahí no se sabe por quién y de los cuales el pensamiento debe hacerse representaciones o figuraciones; esta imagen elemental es aquella de la conciencia común que admite, sin reflexionar, la separación entre ser y pensamiento. Por el contrario, en la "realidad efectiva" la supuesta inmediatez del objeto ha revelado la estructura mediatizante, negativa y relacional que le permite aparecer como "inmediato".

La realidad está toda entera en su manifestación; ella no tiene otra esencia que ser manifestación de sí. Esta eliminación de toda trascendencia es el signo más patente de la completa autonomía del pensamiento que piensa la realidad. En la filosofía de Hegel se llega entonces a afirmar que entre el ser (inteligible, efectivamente existente) y la sustancia que lo funda sólo existe una relación: su unidad absoluta. La realidad no puede ser juzgada "negativamente", como algo incompleto que es, pero que carece de lo que "debería ser". La realidad es tal cual es y no carece de nada. O lo que es lo mismo, la relación entre los seres y la sustancia que les otorga fundamento no es arbitraria, ni fortuita, porque cada ser en la existencia ya no es siquiera pensable fuera del proceso sustancial que lo hace

---

[106] Estamos, efectivamente, en el umbral del Concepto.

ser: "La sustancia es la esencia real, o sea la esencia que está en unidad con el ser y que ha penetrado en la realidad".[107] Afirmando que es una *realidad efectiva*, Hegel retira de cada cosa su presunto carácter arbitrario, de cosa "meramente contingente", para asegurar que se exhibe por medio de una cadena causal que explica, sin ninguna fisura, su presencia. Es el ser finito como ser "puesto", el ser *en-sí* y *para-sí*, que sólo existe justamente porque es un ser "puesto", como una parte relacionada absolutamente con la sustancia. En la realidad efectiva, cada cosa es la que es y no es otra cosa, pero su "ser en la existencia" no es una arbitrariedad, sino el resultado necesario del proceso automediatizante que lo explica en la experiencia. Lo "efectivo" es lo inmediato, pero que manifiesta su propio movimiento y obtiene, en éste, la consistencia de su existencia.[108] Aquí ya no puede haber separación entre ser y pensamiento: el ser ha sido hecho enteramente inteligible y el pensamiento ha obtenido su configuración, su contenido. En palabras más sencillas: Hegel sostiene que el filósofo no debe quitar nunca la vista de la realidad, pero debe aprender a verla de otro modo, con la objetividad de un proceso: el proceso por el cual el pensamiento está presente en toda cosa, como cosa producida por el trabajo práctico guiado por el pensamiento; y el proceso simultáneo por el cual el pensamiento, en su apropiación conceptual de objeto, se ha llenado de contenido, ha recibido la forma de ser que le es propia, haciéndose exactamente como es. Y a esa nueva mirada, literalmente "filosófica" sobre

---

[107] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 511. (*W*, 6, 245-246).

[108] Por eso la "realidad efectiva" de Hegel ha sido asociada a la *enérgeia* de Aristóteles: es la actualización del ser, la manifestación de su estructura racional, el movimiento que actualiza a la cosa y le otorga presencia.

el mundo, la llama "realidad efectiva".[109] Hegel pertenece así al más profundo racionalismo de la modernidad.

La realidad efectiva es la unidad indisociable de la existencia y su esencia. *No hay nada más* que lo que existe y lo que lo hace inteligible. Y si no hay nada más, la realidad efectiva puede ser llamada justificadamente "sustancia", de acuerdo con la definición tradicional: "Aquello que es por sí mismo y que no depende de ningún otro para ser". Por eso, su primera determinación en la *Lógica* es lo "Absoluto";[110] y puesto que no hay nada más, su despliegue es *absoluta mediación consigo mism*a. La realidad efectiva es "sustancial", sustancia en constante transformación por su propia actividad, sin que reciba ningún impulso ajeno ni se deba a otra cosa. En la *Lógica*, Hegel sostiene que "este ser existe, *porque* existe" (*…das ist*, weil *es ist*),[111] expresión en la que el término "porque" denota la causación por ella misma: "El ser como absoluta mediación de sí consigo mismo".[112] En la realidad efectiva, los seres reales, finitos, están unidos indisociablemente a su sustancia. En breve, Hegel no ve la realidad como el instrumento de los designios de ningún ser trascendente, sino como un proceso inmanente en el que los seres finitos encuentran su fundamento sustancial. Hegel de ningún modo resta importancia a esta inmediatez de los seres finitos: todo lo que hace es afirmar que la inmediatez no es un ser afirmativo en sí mismo, sino que es *sólo* inmediatez y por ello algo "puesto por otro", hecho aparecer por otro, vale

---

[109] En su categoría de "efectividad", Hegel tiene por supuesto una gran deuda con Aristóteles. El lector encontrará un balance de esta deuda en A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 7 y ss.; p. 130 y ss.

[110] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, p. 469. (*W*, 6, 187).

[111] *Ibid.*, p. 492. (*W*, 6, 219).

[112] *Idem.*

decir, mediado. En esta filosofía no hay denegación alguna de los seres finitos, de los "accidentes", sino que explica la necesidad de su integración en la sustancia debido al hecho de que son, justamente, sólo seres finitos. La realidad efectiva, por su parte, es una afirmación de sí (y no de otro), pero no excluye la mediación, sino por el contrario: "es la unidad inmediatamente devenida (*unmittelbar gewordene*) de la esencia y la existencia".[113] No hay más que un único proceso, una única realidad sustancial que se despliega a sí misma, en la que están inmersos todo ser y todo pensamiento, es decir todo lo que existe y es pensado. Y no hay nada más, y no hay ningún misterio adicional.[114]

La realidad efectiva ha mostrado ser la unidad del ser existente y la reflexión que lo hace inteligible. ¿Para qué entonces es necesario franquear un paso más y pasar al Concepto? Simplemente porque en el Concepto, el ser y su esencia, la sustancia y los seres finitos pierden la poca autonomía que conservan en la categoría de "realidad efectiva". En la realidad efectiva, la existencia y la esencia parecían ser dos "cosas" independientes que se encontraban en una relación de interpenetración cada vez más extensa y profunda. En el Concepto, ellas dejan de ser dos "cosas" y se convierten en dos "momentos" de un proceso unificado. ¿Cómo sucede? Es porque al examinar de cerca esa relación que une a la existencia con su esencia, la *Lógica* encuentra que la suya es una "acción recíproca" (*die Wechselwirkung*),[115] en la cual el ser finito y la sustancia son *uno en el otro*, sin que

[113] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 142. (*W*, 6, 279).

[114] En la *Fenomenología*, Hegel asevera que "las cosas no tienen ningún misterio, por eso son tan misteriosas", como la expresión más firme de la completa inmanencia de lo infinito en lo finito, de la realidad sin ninguna trascendencia oculta.

[115] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 504. (*W*, 6, 237).

ninguno de los dos prevalezca sobre su opuesto. Y por ese devenir incesante entre el ser y su esencia, la sustancia, que es la unidad de ambos, prueba que ella extrae de ella misma, por su propia actividad, su propia "forma", es decir es "causa de sí", autodeterminada. En otras palabras, cuando se hace transparente que la realidad sustancial es autodeterminada, alcanza un paso decisivo: la certeza de su propia libertad. Como sabemos, ser libre es ser por sí mismo y no por otro. Entonces la sustancia, como unidad del ser y de la esencia, es causa de sí, es libre, y lograda esa libertad ya no es meramente sustancia, sino Concepto. El Concepto quiere decir que la realidad sustancial, lo único que existe, no es un dato empírico que los hombres encuentran frente a sí, sino un resultado de su propio movimiento, del proceso incesante por el cual todo el ser y todo el pensamiento, actuando recíprocamente, producen toda la realidad existente. En el Concepto, el ser y el pensamiento ya no pueden ser entendidos como dos "cosas", sino que, desde la perspectiva del proceso en que se constituyen, son dos "momentos", vale decir, derivados del proceso y no la inversa. El Concepto es entonces *la culminación de la crítica al objeto y al pensamiento* como realidades dadas: "En el Concepto, ser y esencia ya no tienen la determinación en la que ellos existen como ser y esencia, ni tampoco están en una unidad que uno *aparezca* sólo en el otro".[116] Mediante la categoría de Concepto, Hegel invita a pensar en todo lo que se presenta en la existencia como resultado de la unidad procesual y contradictoria que unifica, pero también diferencia, al ser finito y al pensamiento que lo hace inteligible. En la realidad efectiva, ambos ya formaban una unidad, por eso Hegel la llamó "sustancia", pero el Con-

---

[116] *Ibid.*, p. 527. (*W*, 6, 269).

cepto es algo más: es la "verdad de la sustancia", porque la exhibe ya no como la "unidad de dos", sino como un único impulso, como el movimiento inmanente de esa unificación hacia su exteriorización. El Concepto no es un "objeto", un "ser inmenso" que Hegel habría puesto por encima de la realidad, sino la categoría que permite hacer inteligible *aquello que desde adentro anima a la realidad*: el proceso por el cual ser y esencia, en su relación contradictoria, producen en cada momento la experiencia, en su unidad momentánea, sólo para luego diferenciarse nuevamente, hasta alcanzar una nueva unificación, y así, en un proceso infinito. Es por eso que pensar *desde el Concepto* es insertar al ser en el proceso que le ha dado existencia real, y es obligarse también a insertar al pensamiento en el proceso por el cual obtuvo la forma que tiene al hacer inteligible a ése ser. Y puesto que ser y pensamiento ya no son independientes, sino "momentos", el proceso mismo, el Concepto, no es la unificación de esas dos "cosas", sino la elaboración de éstas en su propia autodiferenciación.

Puesto que es una *determinación lógica*, una categoría, el Concepto es, naturalmente, un "ser de pensamiento", un "ser abstracto", pero es una categoría destinada a pensar lo más concreto y lo más real: el *ser completamente determinado* y *el pensamiento completamente determinado*. En la *Enciclopedia* Hegel señala que el Concepto presenta tres momentos: la universalidad (*die Allgemeinheit*), la particularidad (*die Besonderheit*) y la singularidad (*die Einzelheit*).[117] Lo singular "es lo mismo que lo efectivamente real", es el ser en la existencia, pero ya no el ser inmediato pues ahora tiene una esencia, un fundamento reflexivo "universal". Lo particular, por su parte, es la "determinabilidad", es decir

[117] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 164. (*W*, 8, 314).

las "categorías", ahora con el sentido de que, al determinar al ser específico adquieren el signo de lo "singular". Lo universal por su parte es lo sustancial, lo que es idéntico consigo, pero ahora contiene en su definición lo particular y lo singular.[118] En palabras menos técnicas: todo ser finito, singular, tiene un fundamento: la sustancia, y ésta, lo universal, se particulariza, es inmanente a todo ser finito. Hegel propone ver al ser finito ya no como inmediato, sino como poseedor de un fundamento; y a la sustancia, ya no como aquello que trasciende al ser finito, sino algo completamente inscrito en él; a la determinación, verla como el fundamento que le quita al ser finito su contingencia aparente mostrando su "razón de ser" en una sustancia, la cual a su vez no tiene otra existencia que la que se manifiesta en ese ser finito. El Concepto es entonces *la dignificación del ser y la inmanencia de la sustancia*: por él lo singular deja de ser contingente, y lo universal, un reino aparte, un dominio inalcanzable, pues coincide exactamente en extensión con lo existente. Pensada desde el Concepto, no hay nada en la realidad que no resulte del proceso infinito que hace del ser lo que es, proceso que es "lógicamente superior" al ser y sin embargo no está "más allá" de él. El Concepto —escribe Hegel— es el proceso de "absoluta determinación": determinación del ser que lo hace ser tal cual es, y determinación de la sustancia que no puede afirmarse más que en ese ser.

En la *Lógica*, Hegel llama al Concepto "forma absoluta" porque adopta el sentido aristotélico de la "Forma" como principio activo de determinación. El Concepto es "forma" porque designa el proceso mediante el cual el ser se "actualiza" en su presencia en la experiencia, pero también es "forma"

[118] *Ibid.*, § 164. (*W*, 8, 314).

porque designa el proceso mediante el cual el pensamiento se actualiza, se otorga las categorías que posee. Sin el proceso, ni el objeto, ni el pensamiento se han actualizado, carecen de "forma". Aquí, "forma" no debe ser confundida con lo "formal", pues el Concepto tiene un contenido: el ser vuelto en y para-sí: "Esta forma absoluta tiene en sí misma su contenido o realidad; es el Concepto".[119] Hegel llama "forma absoluta" a la actividad del Concepto que se despliega en todo ser y en todo pensamiento, esto es, en todo lo que es real, en toda objetividad. Por lo tanto, para Hegel lo verdaderamente objetivo no es simplemente el mundo de "las cosas allá afuera" de nosotros, porque el ser inmediato, sin ser reflexionado, no es todavía lo que realmente es: "El objeto (*die Gegenstand*), tal como está fuera del pensar y del Concepto, es una representación o también un nombre; las determinaciones del pensamiento y del Concepto son aquellas en que el objeto es lo que es (*die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er ist, was er ist*)".[120] Sólo desde el Concepto se percibe la verdadera objetividad: el ser real llevado a la reflexión de su esencia y la conciencia de esa reflexión. Como se trata de un proceso, existen varios "grados" de objetividad en función de la reflexión sobre el objeto y la conciencia de esa reflexión, desde la conciencia sensible, que sólo ve la diferencia entre ellos, hasta la intuición, la representación, el fetichismo, la imagen invertida; todas ellas, sin lograr la unidad del Concepto, son momentos de la objetividad. "Concepto" quiere indicar justamente que todo lo que existe y se presenta en la experiencia es ser, ser tangible, real, pero ser mediado en diferentes grados por el pensamiento y por la

---

[119] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, p. 524. (*W*, 6, 265).

[120] *Ibid.*, p. 732. (*W*, 6, 560).

acción humana y sólo al final, en la concordancia entre el ser y el pensamiento, es "realmente real".

El Concepto es *lo más presente* que hay en la realidad. Esta expresión, siendo verdadera, tiene el inconveniente de hacer del Concepto *otro* ser: lo correcto sería decir que la realidad es la que es, como resultado del proceso en el que pensamiento y ser confluyen en su constitución. El Concepto *no es otra* realidad subyacente a la realidad efectiva, y tampoco *precede* a la realidad, porque detrás o previo a la realidad *no hay nada*. El Concepto existe porque la realidad existe. El Concepto no es más que esa misma realidad efectiva vista como actividad, como autoproducción incesante, en su procesualidad infinita. Desde luego, el concepto no es un "ser", si por ser se entiende algo que tiene materia sensible, pero es una explicación del ser, una "determinación lógica" que busca expresar en su relación compleja y contradictoria, es decir, verdaderamente especulativa, al ser real, al ser pensado, al pensamiento que lo piensa y que se piensa.

La libertad y la verdad en el concepto

La crítica de Hegel a la filosofía trascendental sólo alcanza su fin en el Concepto, porque aquí se elimina el axioma clandestino que palpita siempre en la filosofía de Kant: la separación entre ser y pensamiento, como si fuesen dos realidades independientes cuyo encuentro ni logra el conocimiento de las cosas-en-sí, ni altera de ningún modo la estructura *a priori* del entendimiento. Pero esta crítica ha conducido al Concepto a una transformación radical de la relación entre la forma y el contenido de la experiencia bajo la Razón. Esta crítica y esta transformación no son sino la *Lógica* misma. La *Lógica* contiene

el itinerario por el cual se muestra que en la realidad, si es vista como efectivamente es, el ser y la esencia, los accidentes y la sustancia, o bien la forma y el contenido de toda experiencia, están todos ellos unidos por una relación absoluta, necesaria. El Concepto no es más que la culminación de ese itinerario. Por ello, la demostración de la necesidad lógica del concepto es el movimiento igualmente necesario de todas las categorías que le anteceden y le dan sustento. Ahora bien, cada categoría (como por ejemplo la identidad, la diferencia, el fundamento, la cosa o el fenómeno) es además, un momento, una experiencia parcial de la demostración de la unidad indisociable de la esencia y la existencia que finalmente constituye la realidad. Cada categoría expresa que tal unidad no se había logrado en ese momento completamente, pero que ya estaba latente y activa: en la doctrina del ser, cuando el ser es cuantificado, cualificado, medido; y en la doctrina de la esencia cuando el ser es identificado, diferenciado se le otorga un fundamento, etc. En cada categoría se expresa la necesidad de que, para pensar efectivamente en la realidad, es preciso establecer una relación más estrecha entre la forma y el contenido de la experiencia. El Concepto, como movimiento de todas las categorías, expresa que la realidad efectivamente pensada, no es más que el movimiento por el cual el ser es enteramente determinado y el pensamiento que piensa ese ser también ha sido enteramente determinado. El ser es determinado como *necesariamente* lo que es, y el pensamiento se ha determinado con la forma que *necesariamente* tiene. Según el Concepto, si la realidad efectiva es completamente pensada, en ella reina la *necesidad*.[121]

[121] Nuevamente, para Hegel, la necesidad no está en "las cosas", sino en el esfuerzo que hace el pensamiento por mostrar que tales cosas, que a la conciencia común le parecen contingentes y arbitrarias, si se las reflexiona adecuadamente, tienen una "razón de ser", un sustrato, que el pensamiento reconstruye bajo la modalidad de "necesario".

Pero ya se ha visto que el Concepto no se reduce a la necesidad. La realidad efectiva, que Hegel llama "sustancia", es la unidad necesaria del ser y de la esencia, pero el Concepto muestra que por encima de ambos está el proceso mediante el cual ese ser y esa esencia han sido determinados, hechos como son: "La 'forma' de lo *absoluto* (*dass die Form des Absoluten*), que está por encima del ser y de la esencia, es el Concepto".[122] En consecuencia, el Concepto puede mostrar que la verdad última no reside en la realidad efectiva, *sino en el movimiento intrínseco que la anima*. Dicho de modo coloquial: Hegel no quiere ofrecer a los seres humanos el consuelo de que la realidad que ellos viven es una posibilidad entre muchas otras, que también podían "haber sido": el sostiene que, dadas la condiciones que están puestas, la realidad es tal como es y nada más. Pero a cambio les señala que, más verdadero aún que la realidad como es, es el proceso que la anima desde dentro, el lugar donde los seres humanos están activos. Si las condiciones son las que son, la realidad es la que es; pero *son los seres humanos los que, mediante su acción, ponen tanto las condiciones como la realidad*. Hegel no pide a los seres humanos que reconozcan que la realidad es necesaria, obligatoria, y se conformen con ello (esto corresponde más bien al pensamiento estoico): él les pide que se reconozcan como Concepto, es decir *como productores de las premisas mismas que constituyen la necesidad de la realidad*. El Concepto es la autoconciencia de que es la actividad humana la que pone las premisas y la realidad que de éstas surge: por eso es que los hombres necesitan retirar, tanto al ser como al pensamiento, su supuesto carácter inmóvil y dado. Pensar desde el Concep-

[122] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la L*ógica, p. 523. (*W*, 6, 263).

to es liberarse definitivamente del prejuicio de la separación y la independencia del ser y del pensamiento. Es porque *la verdad de la realidad*d es que es puro proceso, causa de sí, producción de sí misma, productora de su propia necesidad, que por tanto no depende de ninguna otra cosa para ser. Pero es justamente "porque no depende de ninguna otra cosa" que es libre. Por eso, llegados al Concepto, a esa autoconciencia absoluta, los seres humanos no deben temer que la realidad les haya sido impuesta, se les escape o les sea ajena. Como totalidad que es, la realidad efectiva no tiene otro contenido que ella misma, produce su propia necesidad pues ella "pone" todo lo que la constituye, pero siendo necesaria, es también la *actividad de producirse libremente*, sin imposición ajena. La realidad efectiva, comprendida desde el Concepto, no es más que el movimiento inmanente de la acción humana, práctica y reflexiva, que sale de sí para apropiarse del mundo y que siempre vuelve a sí. Cuando es comprendida de este modo, el ser humano se sabe autocausado, es decir, enteramente libre.

Ante la conciencia común incrédula, Hegel hace de este modo la afirmación "totalitaria" de que libertad y necesidad pertenecen a un mismo movimiento.[123] Como tal expresión resulta a primera vista escandalosa, vale la pena detenerse nuevamente. Ante todo, recuérdese que la realidad efectiva, como sustancia que unifica al ser y la esencia, ha sido definida bajo la modalidad de "necesaria". Pero ahora se revela que ella no es el fin del proceso, pues esa realidad está animada por un movimiento interno, infinito: el Concepto.[124] En efecto, para

---

[123] Pero, desde luego, Hegel ha sido precedido en ello y encuentra un antecedente en Spinoza.

[124] "Así, el Concepto es la *verdad* de la substancia y, como la manera determinada de la relación de la sustancia es la *necesidad*, la *libertad* se muestra como la *verdad de la necesidad* (*zeigt*

el Concepto todo ser que se presenta en la existencia tiene una "razón de ser", no es pues un ser arbitrario, ni contingente, sino un resultado necesario. Pero este ser no ha sido puesto ahí por una potencia extraña, sino por el proceso práctico y teórico que le ha otorgado presencia y lo ha hecho inteligible. Puesto que elimina a la vez toda inmediatez del objeto y toda trascendencia, el Concepto no deja a la autoconciencia otra salida que admitir que es ella, por su acción, la que ha hecho a la realidad presente tal y como es y no de otro modo. Su realidad efectiva no es una arbitrariedad, ni una posibilidad entre muchas, sino una necesidad, pero ella no expresa una voluntad ajena, sino que resulta de un proceso cuyas premisas han sido puestas por la misma autoconciencia: a esa realidad presente ésta (y nadie más) le ha dado su "razón de ser". Por eso la autoconciencia, llegada al Concepto es libre: no porque pueda actuar como le plazca, por su libre arbitrio, sino porque puede actuar sobre el proceso que hace ese presente necesario. Llegada al Concepto, la autoconciencia es libre porque reconoce que, tan absurda como le parezca, ella ha hecho la realidad tal cual es, necesaria, pero al ser ésta su obra y sabiéndolo, no tiene por qué conformarse, sino actuar transformándola, cosa que, por lo demás, siempre está haciendo. En consecuencia, la actitud crítica del Concepto no se ejerce *frente a una realidad* dada, inexplicable e insoportable, en *nombre de otra realidad* (por ejemplo ideal o imaginaria); la suya es una crítica *del* presente, tal como éste ha sido constituido, en el dispositivo que lo ha hecho y lo hace presente. Para Hegel, el mundo de "las cosas" externas no es racional (ni irracional): es la actividad humana la que, *libremente*, imprime en ella toda la racionalidad que

---

sich die Freiheit *als die* Wahrheit der Notwendigkeit) y como la manera de *relación del Concepto*". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 512. (*W*, 6, 246).

la habita. Elevarse al Concepto es comprender que ni el ser permanece indiferente en su exterioridad (pues al apropiárselo mediante el trabajo y mediante el conocimiento se le ha negado esa exterioridad), ni el pensamiento permanece siempre el mismo, dotado de formas intemporales y vacías, pues es en y por su actividad que alcanza nuevas formas de inteligibilidad, de racionalidad. Contra la imagen que se le atribuye normalmente, Hegel no niega la importancia de la *praxis*; por el contrario, sostiene que, al mismo tiempo que por su trabajo la autoconciencia produce una nueva forma de realidad, por su reflexión produce nuevas formas de inteligibilidad.

Es en el Concepto donde se logra la reconciliación entre el ser pensado y el pensamiento del ser. Por ello nos conduce directamente al problema de la Verdad. De acuerdo con Hegel, la filosofía trascendental había dado ya el primer paso con su afirmación de que la verdad no puede ser sino aquello que el entendimiento humano "pone" en los objetos. Es entonces sorprendente que, cuando Kant examina el problema de la verdad responda con la trivial definición nominal de que ella es coincidencia del conocimiento con su objeto. Puesto que además asegura que el conocimiento racional no puede conocer las "cosas-en-sí", se llega a la conclusión de que declara a la verdad como inalcanzable: "Una razón (*Vernunft*) semejante, que no es capaz de *ponerse de acuerdo* con su objeto, es decir con las cosas-en-sí, es una *representación carente de verdad* e igualmente son tales las *cosas-en-sí* que no pueden ponerse de acuerdo con los conceptos racionales; vale decir, son tales tanto el concepto que no coincide con la realidad como la realidad que no coincide con el concepto".[125] Nuevamente reaparece la

[125] *Ibid.,* p. 525. (*W*, 6, 266).

convicción oculta, pero activa en Kant, de que hay un abismo entre ser y pensamiento y por ello son inconciliables. El Concepto rechaza, sin embargo, esta separación radical entre ser y pensamiento, entre referente y referencia. Es por eso que para el Concepto, la *verdad* no puede ser una "representación ideal" del objeto, pues "representación" significa justamente "estar en el lugar del otro, sustituyendo a un ausente". La verdad tampoco puede ser "correspondencia" pues ésta implica alguna suerte de "armonía entre dos" que de entrada se afirman como separados. Tampoco resultan admisibles las variantes pragmáticas o convencionalistas de la verdad, las cuales admiten que, aun si no se conoce, se puede actuar "como si…". Términos como "representación", "modelo", "copia", "reproducción" son inadecuados porque remiten a una separación entre dos órdenes, ser y pensamiento, declarados heterogéneos y que no obstante deben comportarse como idénticos o al menos semejantes.[126] Según Hegel, tal relación inmediata entre ser y pensamiento es imposible, justamente porque son heterogéneos.[127] No hay pues ningún signo contrastante de la verdad, ningún objeto inmediato, que sea exterior al proceso, al cual podamos apelar para corregir el eventual error. Para que dicha relación pueda existir, es preciso que ambos pertenezcan al mismo orden, es decir, que el ser real sea transformado en ser pensado median-

---

[126] "Hasta ahora, el concepto de lógica se fundaba sobre la separación, dada de una vez y para siempre para la conciencia ordinaria, del *contenido* del conocimiento con la *forma* de éste, es decir, en la separación entre la *verdad* y la *certeza*". G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 42. (*W*, 5, 36).

[127] La relación entre un objeto real y un juicio producto del pensamiento no es llamada "verdad" sino "corrección". Si por ejemplo preguntamos en qué fecha nació Napoleón, la respuesta, que debe ser neta, precisa, no es "verdadera" sino simplemente "correcta" o "incorrecta". Hegel tiene diversos argumentos para mostrar la inadecuación de un juicio como vehículo de la verdad. Una buena exposición de ello se encuentra en R. Hanna, "From an Ontological Point of View; Hegel's Critique of Common Logic", en J. Steward (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanson, Norhtwestern University Press, 1996.

te categorías y entonces será homogéneo al pensamiento que elabora esas categorías con las que el objeto es pensado.[128] La verdad no es una relación inmediata entre órdenes inconmensurables, sino adecuación entre cosas del mismo orden: el ser pensado y las categorías con las cuales es pensado, esto es, su esencia.[129] Para la conciencia "representativa" la verdad es correspondencia entre ser y pensamiento, pero "en el sentido filosófico, por el contrario, "verdad" significa, si se expresa abstractamente de una manera general, acuerdo del contenido consigo mismo (...*Übereinstimmung eines Inhallt mit sich selbst*) en el Concepto. Ésta es, por tanto, una significación completamente distinta del término de "verdad" mencionado previamente".[130]

Para la filosofía especulativa, la verdad existe y es el objetivo último de la filosofía, pero existe desplegada en el Concepto, en la actividad por la cual el pensamiento alcanza su igualdad con su propia obra, mediante la superación de su diferencia con su otro, con el ser. Pero para lograr esa igualdad, no tiene otro camino que estar en relación permanente con su otro, con el error: por eso Hegel afirma que no hay nada verdadero o falso en y para sí, sino sólo al interior de ese proceso, del Concepto. Insistamos para los incrédulos: esto de ningún modo significa que el objeto real está ausente, sino que éste existe, masivo, firme y sin embargo cambiante, como ser que es. Desde luego, hay un ser inefable, fuente de la sensibilidad, pero el problema es que ese ser no puede entrar en la experiencia sino "categorizado" y no en su mera desnudez. Por eso, para ser conocido, es preciso

---

[128] En ello Hegel está de acuerdo con Kant: la verdad está en lo que el entendimiento humano "pone" en los objetos. El criterio de la verdad no puede ser una correspondencia con los objetos porque cualquier criterio pertenece a la autonomía del entendimiento.

[129] Véase J. Biard, *et al.*; *Introduction à la lecture de la science de la logique*, vol. III, *op. cit.*, p. 276.

[130] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 24, adición 2. (*W*, 8, 86).

que abandone esa exterioridad y que sea convertido en una serie de determinaciones y categorías que lo hacen ser el ser que es, es decir, que definen su esencia verdadera.[131] La *Lógica* muestra esa elaboración gradual del objeto esencial pensado: en la doctrina del ser, en el momento en que es cuantificado, cualificado, medido, etc.; y en la doctrina de la esencia en el momento en que es determinado como idéntico a sí mismo a través de su diferencia con su otro, introduciendo en él la contradicción que muestra que, justo porque es un ser determinado y finito, requiere de un fundamento más amplio que él mismo. Luego el "ser" es reconocido como "cosa", inserto en la existencia y finalmente como algo que tiene una "realidad efectiva". En cada momento de la progresión de la *Lógica*, el objeto es más determinado, más "él mismo", más "real", pues el objeto es real justamente porque contiene innumerables determinaciones. La verdad no es una reproducción estática, sino una producción dinámica de la razón de ser completa del objeto. Ella no es otra cosa que la determinación del objeto mediante su reconstrucción sistemática: el objeto es verdadero porque coincide con su despliegue: "Lo verdadero es todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo".[132] De ahí se derivan varias consecuencias: la primera es que la verdad es la elaboración sistemática del objeto pensado (que es la esencia del objeto real) y de las determinaciones y categorías con las cuales ese objeto es pensado, y fuera de este proceso el objeto no tiene ninguna verdad.[133] La verdad es simplemente el

---

[131] Hegel sostiene, lo mismo que Platón, que los seres inmediatos ofrecidos a los sentidos, cambiantes, elusivos, no son la verdad. La verdad debe encontrarse en su ser esencial, en aquello que los define de manera permanente. Pero Hegel sostiene con Aristóteles, en contra de Platón, que esa esencia está presente en los objetos mismos y no en un lugar aparte.

[132] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 16. (*W*, 3, 24).

[133] Véase J. Biard, *et al.*; *Introduction à la lecture de la science de la logique*, *op. cit.*, vol. III, p. 36.

acuerdo entre ambos procesos simultáneos. En segundo lugar, la búsqueda de la verdad se encuentra inscrita *desde la primera determinación atribuida al objet*o y se va desarrollando en cada una de las categorías, en su vinculación necesaria. Desde su forma más elemental de determinación hay una aprehensión del objeto real y desde ahí el pensamiento está combatiendo con éste, buscando determinarlo de manera más adecuada, intentando apropiárselo práctica y teóricamente, sólo para encontrar nuevos desajustes que debe tratar de superar. Es por eso, afirma Hegel, que hay diversos grados de conocimiento del objeto, desde la mera certeza sensible, pasando por la intuición y la imaginación, reemplazadas por la representación, figuras que revelan diversos grados de inadecuación entre el objeto real y el objeto tal como es determinado por el pensamiento. En cada momento, la verdad involucra alguna forma de determinación pensada y al objeto real, y por ello un posible desajuste entre ambos, que es lo que llamamos "error", pero esta inadecuación debe ser convertida nuevamente en categorías, debe ser pensada, alterando entonces la relación sistemática entre éstas; por eso la verdad, en su relación permanente con el error, se despliega en el proceso en el que el pensamiento tiene que ver consigo mismo. No hay una teoría de la verdad que no se apoye en una práctica del saber efectivo fuera de la cual es sencillamente imposible saber lo que es la verdad y lo que la distingue del error. La verdad es la esencia del objeto real y ninguna otra cosa, pero siendo esencia, toda inadecuación posible debe ser resuelta en el ajuste sistemático de las categorías, vale decir, en el pensamiento.[134]

---

[134] Puesto que la producción del objeto pensado es su gradual determinación, en cada momento el pensamiento puede caer en el error, pero éste es simplemente un momento del proceso mismo, no algo que por algún medio independiente podría, de una vez y para siem-

El ser real y el pensamiento son, de partida, obviamente diferentes, pero la actividad del conocer (y luego de transformar en la práctica) consiste en reducir esta diferencia, convertirla en igualdad, exhibiendo la esencia del ser real mediante el movimiento inmanente del objeto pensado. Es por eso que las mismas determinaciones que explican la presencia del objeto realmente existente en la experiencia, explican su "verdad": esto es, la unidad de ser inteligible y ser existente es ser verdadero. Esto es debido a que, para Hegel, la verdad es una compleja elaboración del objeto, una "concreción" del objeto, una mayor realidad, una real-ización. El pensamiento no está dedicado a producir simulacros del objeto real, por eso el problema no es "ajustar", "interpretar" o "hacer modelos" de objeto: todas estas analogías son inaceptables porque descansan en una separación no criticada entre el ser y el pensamiento. Para Hegel, el proceso para llegar a la verdad no se despliega entre "las cosas" y el pensamiento, al interior de una conciencia, sino que se despliega *en el Concepto*, en el movimiento por el cual el *objeto real* es convertido, mediante una transformación compleja y contradictoria, en *objeto pensado;* y, *simultáneamente*, el *pensamiento cambia su forma* original al elaborar las categorías con las cuales determina justamente a ese objeto. Sólo así tiene sentido afirmar, como lo hace Hegel, que la verdad "es el acuerdo del contenido consigo mismo".[135] El Concepto no está buscando una verdad que estaría alojada en otro sitio: él *está produciendo la verdad* en un itinerario en el que, naturalmente, obtiene sus éxitos y sufre sus fracasos. Es este proceso inmanente (el Concepto como sustancia que lo contiene todo) el que es

---

pre, ser desterrado del proceso del conocimiento, vale decir, del proceso de producción del objeto verdadero.

[135] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, *op. cit.*, § 24, adición 2. (*W*, 8, 86).

libre, autodeterminado, pues encuentra la ley de su causalidad en sí mismo. La autoconciencia que llega a la absoluta transparencia del Concepto sabe que el pensamiento es libre, pero no porque actúe arbitrariamente, sino porque ha sido capaz de conquistar su libertad *a través del ser,* a través del otro, en su otro y no contra él: "La manera de conocer más perfecta es la que reside en la forma pura del pensamiento. El hombre se comporta aquí de una manera totalmente libre. Que la forma del pensamiento es la forma absoluta y que en ella la verdad aparece tal como ella es en y para-sí (*Dass die Form des Denkens die absolute ist un dass die Wahrheit in ihr erscheint wie sie en und für sich ist*), es la afirmación de la filosofía en general".[136]

Finalmente, la razón y la racionalidad

La acción del Concepto despliega la verdad, pero ésta no es otra cosa que la producción incesante de la serie de formas sucesivas y cambiantes del acuerdo logrado entre el objeto devenido inteligible y las determinaciones categoriales con las que se ha alcanzado tal inteligibilidad: "Así pues la *inteligibilidad* es un devenir y es, en cuanto ese devenir, la *racionalidad*" (*So ist also die Verständigkeit ein Werden, und als diez Werden ist die Vernünftigkeit*).[137] Esto es exactamente la racionalidad, los momentos sucesivos de la Razón. Ello equivale, según nuestro entender, a colocar la razón *dentro* la historia. Veamos.

[136] *Ibid.*, § 24, adición 3. (*W*, 8, 87).

[137] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 38. (*W*, 3, 54).

Hasta ahora, nuestra exposición se ha centrado en la *Lógica* porque en ésta se encuentra la forma más elaborada de la crítica que Hegel ha hecho a la filosofía trascendental. El inconveniente ha sido que, siendo "pensamiento del pensamiento", la *Lógica* dificulta ver el papel que el objeto real desempeña en el proceso. Por ello es conveniente introducir el punto de vista de la *Fenomenología del Espíritu*, que tematiza con mayor fuerza la relación del pensamiento con las "cosas del mundo".[138] Esto no es arbitrario porque como Hegel lo sostiene, la *Lógica* presupone la deducción de la unidad entre ser y pensamiento que se expresa en el Saber Absoluto de la *Fenomenología*: "El saber absoluto es la verdad de todas las formas de conciencia porque, como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto* y la *certeza de sí mismo* (…nur in dem absoluten Wissen die Trennung des *Gegenstandes* von der *Gewisssheit seiner selbst* vollkommen sich aufgëlost hat…) y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad".[139] Puesto que la *Fenomenología* acentúa con mayor fuerza la unidad del *objeto real y la conciencia pensante*, su categoría más alta no es la de Concepto, sino la de Espíritu.

La dimensión fenomenológica de la razón

En efecto, en la *Fenomenología*, la conciencia se busca en el mundo, pero encuentra que éste está *antes* que ella y *frente* a ella. Si sólo se queda enfrentada a él, paralizada, fracasará y permanecerá

---

[138] "En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel define el pensamiento verdadero, el Concepto, como un pensamiento que da al yo la consistencia del ser en-sí, del valor objetivo, y a la cosa pensada el valor subjetivo del para-sí de la conciencia". J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, Barcelona, Herder, 1996, p. 39.

[139] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 46. (*W*, 5, 43).

como conciencia común; antes que aceptar esto, puesto que de todas maneras tiene que extraer de la naturaleza sus condiciones de vida, inicia una identificación completa con el mundo, lo que la llevará hasta la autoconciencia: "La autoconciencia y el ser *son la misma esencia*, *la misma*, no como comparación, sino en y por-sí mismos" (*nicht in der Vergleichung sondern an und für sich*).[140] Esa identificación de la autoconciencia con el mundo es la razón.[141] Así comprendida, la razón está muy lejos de reducirse a una facultad alojada en la conciencia del individuo, una suerte de legado biológico que la naturaleza habría concedido al ser humano. Éste es, probablemente, el punto de mayor separación con la filosofía trascendental. Como se ha señalado, para Kant, el entendimiento humano es esencialmente finito, es conciencia, y por tanto es en la conciencia donde residen el entendimiento y la razón, colocados en un cierto orden jerárquico: la razón tiene como tarea, en primer lugar, asegurar la unidad de los conocimientos que el entendimiento elabora. Por esto, ella está asociada a la representación de lo incondicionado, a una idea imprescindible, pero jamás objetivamente realizable, que por tanto no conducirá nunca al conocimiento seguro. De ahí la necesidad de la *Crítica a la razón pura*, a fin de prevenir los excesos de la razón.[142] Para Hegel, por el contrario, la razón

---

[140] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espítitu*, *op. cit.*, p. 145. (*W*, 3, 181).

[141] Véase J. Hyppolite, *Génèse et Structure de la* Phénoménologie de l'Esprit, París, Aubier Montaigne, 1974, p. 210.

[142] Para Kant hay un doble uso de esta capacidad racional que es la razón: *a)* en su uso lógico, la razón responde a la exigencia de definir, para toda conclusión dada, la totalidad de las premisas, es decir definir para todo condicionado, el conjunto de condiciones. Puesto que la totalidad de condiciones es ella misma incondicionada y lo incondicionado no desempeña ningún papel en el conocimiento producido por el entendimiento, la representación de lo incondicionado es propia únicamente del poder de la razón; *b)* esto remite al segundo uso de la razón: a la aparición de diversas ideas racionales que provienen del uso trascendental de la razón, la que permite engendrar por sí mismas ciertos conceptos. La tarea de la crítica es justamente mostrar que estas ideas sólo provocan la apariencia de denotar objetos susceptibles

es Concepto, lo único verdadero e incondicionado, es decir, la actividad autodeterminada que unifica al objeto real, al objeto pensado y al pensamiento consciente de sí mismo: producción del objeto en su inteligibilidad y producción del pensamiento en su completa inteligibilidad. "Entendimiento", según Hegel, es lo que hace un individuo cuando piensa adecuadamente; "razón" en cambio es el proceso humano total. La razón no está pues confinada a la actividad del intelecto, sino que es la acción humana, intelectual y práctica, en el reino del Espíritu.[143] Es el pensamiento enteramente in-corporado al mundo. La razón no pertenece ni al pensador individual ni al mundo en sí mismo; pertenece a la relación de ambos, sin exterior posible, en el mundo natural y espiritual.[144] Sin duda el ser humano es por definición un ser pensante, pero *sólo se hace racional mediante la cambiante confrontación con el mundo externo*. La razón resulta y se produce entonces dentro del Concepto, en la sucesión de formas de relación entre el pensamiento y el ser natural, relación en la que se crea, a la vez, toda la objetividad del mundo y *toda* la determinación del pensamiento. Y puesto que sólo se produce en ese proceso, la razón participa en el tumulto de la historia, donde coexiste permanentemente con el error. Debido a este esfuerzo y a este trabajo, la razón en Hegel no puede ser concebida como una facultad alojada pasivamente en el individuo, una facultad

---

de conocimientos. Además, puesto que esas ideas de la razón son materialmente idénticas a los objetos tradicionales de la metafísica: el alma, el mundo y Dios, la crítica a la razón es simultáneamente una crítica definitiva a la metafísica. Véase P. R. Hortsmann, *Les frontières de la raison*, *op. cit.*, p. 136.

[143] "Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da en la realidad y se produce como mundo existente". G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, § 31, observación. (*W*, 7, 85).

[144] J. Flay, *Hegel's Quest for Certainty*, Nueva York, State University of New York Press, 1984, p. 115.

que, además, estaría ya hecha, completa y concluida de una vez y para siempre.

La razón es actividad del pensamiento sobre el mundo y del pensamiento sobre sí, en el esfuerzo por pensar al mundo. En primer lugar, la razón consiste en *hacer racional* al mundo.[145] La razón actúa: ella es su propia afirmación. No es suficiente con aseverar que la razón gobierna al mundo, y tampoco es suficiente con actuar bajo la presunción de que, por una concesión divina, la razón gobierna al mundo. La razón *debe probar su gobierno mediante su acción en el mundo*. Por eso para Hegel la razón no es un "punto de vista", un actitud lograda por unos pocos individuos selectos desde la cual observar al mundo. Una razón que se queda en el pensamiento del individuo no es razón. Ésta no puede excluir el mundo de las cosas, porque sólo ahí puede hacerse manifiesta, no como algo que se *constata*, sino como algo que se *produce* en los actos individuales y sobre todo en la acción colectiva.

En la *Fenomenología* la razón no es una postura filosófica propuesta por Hegel, sino un aprendizaje histórico que el individuo de la modernidad ha reconocido. Ahí, ella se ha constituido en el complejo laberinto de su otro, la sinrazón. Después de toda la experiencia humana, este individuo ya no es un peregrino en el mundo, un penitente sometido a él, porque estas formas de la conciencia alienada pertenecen al pasado. Por el contrario, la conciencia de la modernidad busca inscribir en la naturaleza su razón, imponer su poder de síntesis a la multiplicidad sensorial del mundo. Debe entonces salir de sí, abandonar el territorio de la certeza subjetiva de ser toda la verdad del mundo para producir esta propiedad: alcanzar la

---

[145] Véase P. Kain, *Hegel and the Other*, Nueva York, State University of New York Press, 2005, p. 71.

verdad, la cual debe, desde luego, incluir al otro, al mundo natural. Naturalmente, la razón no es razón desde el inicio. Como todo en sus inicios, la acción arranca por la incertidumbre. Al iniciar su acción en el mundo, el ser humano no tiene ninguna seguridad de que logrará sus fines, pero no actuaría si no estuviera convencido de que esa armonía es realizable, de que no está imposibilitada de antemano. La razón debe encontrase en las acciones humanas, pero éstas suponen a su vez la búsqueda de esa concordancia con el mundo llamada "razón". La razón es esta actitud positiva inaugural del individuo moderno ante la otredad: "es como si el mundo deviniera por vez primera".[146] Y es este impulso por hacer del mundo el lugar de la verdad por el que "la racionalidad produce lo racional y su objeto propio es la razón".[147]

De acuerdo con lo anterior, la razón debe permear la naturaleza misma; ésta debe ser parte de la conciencia racional, inseparable de la racionalidad. Por eso en la razón ya no se puede hablar de "completa independencia de las cosas", porque la autonomía de éstas se ha esfumado a lo largo de la experiencia. Desde luego, lo anterior implica una actitud nueva, porque la conciencia experimenta al mundo actuando dentro y sobre éste, no como un objeto abstracto y ajeno, ni como un mero objeto del deseo que tiende a consumirlo y aniquilarlo, sino como algo que debe ser conocido y por tanto preservado como encarnación de la conciencia que lo reflexiona. Si en la *Lógica* Hegel hace uso del término "Concepto" es porque, en su forma verbal esa palabra está asociada a los significados de "aprehender", "tomar", "asir", y esto es exactamente lo que el pensamiento hace cuando conceptualiza: atrapar al ser en la

---

[146] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 143. (*W*, 3, 178).

[147] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 26.

trama de la inteligibilidad.[148] Al "conceptualizar" se hace algo distinto a aplicar un término lingüístico a un ser o un objeto externo: al categorizarlo se le introduce en la trama inteligible de la experiencia. Por eso la categoría no es una simple entidad mental, sino un puente, una unificación de la razón. Ésta fue la convicción de Hegel desde sus primeros escritos. La razón es la suprema unificación de la conciencia y de la conciencia de sí, del saber del objeto y del saber de sí. Ella es la certeza de que sus determinaciones son objetivas —es decir, que son determinaciones de la esencia de las cosas—, lo mismo que son nuestros propios pensamientos. Ésta es también la certeza de sí mismo, subjetividad, a la vez que ser, o la objetividad, y eso en un solo y único pensamiento.

Afirmando que el mundo de las cosas es un "hecho racional", Hegel sostiene que el mundo es lo que es por la acción humana y que sin esta acción, el mundo no es enteramente lo que es. El ser humano experimenta y actúa sobre el mundo no como si este fuese un objeto indiferente y ajeno, sino como un mundo al que pertenece, como un mundo apropiado a sus propósitos. La acción racional es el signo más elevado de esta actividad humana en general. Por supuesto, cualquiera que sea el grado de esa apropiación del mundo, ésta nunca llega a anular la existencia del ser real, su diferencia con el pensamiento. El ser real es real y no importa qué tanto se le piense y se le trabaje, nunca pierde su realidad objetiva. Pero así, sin el pensamiento y el trabajo humano, ese ser real no significa nada. Suprimir esta diferencia es producir una identificación entre ambos. Identificación que se realiza a través de una serie gradual de momentos que van desde un acercamiento mínimo

[148] P. Kalkavage, *The Logic of Desire*, Philadelphia, Paul Dry Books, 2007, p. 164.

entre el ser y el pensamiento, hasta la homologación completa del proceso total del pensamiento, con la determinación conceptual del ser en su totalidad, proceso que desde luego no carece de sobresaltos y errores, porque *dentro y fuera* de la conciencia pensante siempre existe algo que está enfrentado a ella, una diferencia real, latente, que debe ser superada. El pensamiento avanza gradualmente en su inscripción en el ser, en la naturaleza, en el mundo. Ésta es la experiencia de lo que la razón es y que se muestra en la *Fenomenología*, en la cual iniciando con una concepción del mundo como enteramente diferente de ella (en la certeza sensible), la conciencia logró penetrar paso a paso su propia esencia hasta la certeza de que ahí y sólo ahí logrará concordar con su realidad. La razón reconoce progresivamente su contribución a la determinación —y con ello a la concreción— de la realidad. Por eso, a medida que el pensamiento se materializa en el mundo, la realidad se hace más concreta, más diversificada, pues pierde su carácter abstracto, general. En otras palabras, "siendo pensada, la realidad se hace más real, se real-iza".[149] No es equivocado (y tampoco contraintuitivo) decir que a medida que el pensamiento progresa logra ver más realidad, porque el devenir de la razón es simultáneamente el devenir de la realidad. De manera que, para el Concepto, el pensamiento no es movimiento para alejarse de lo real concreto, sino por el contrario, es *el verdadero proceso de concreción del mundo externo* por el cual éste abandona su forma monolítica, abstracta, general y se particulariza. Razón es entonces el proceso total del pensamiento por el cual la realidad es cada vez más concretamente presentada a medida que el pensamiento se hace progresivamente más consciente de su unidad con las cosas.

---

[149] Q. Lauer, *Hegel's Idea of Philosophy*, Nueva York , Fordham University Press, 1983, p. 48.

Esto en cuanto al ser natural, pero es igualmente importante comprender lo que tal identificación significa para el pensamiento mismo, porque es un proceso simultáneo el que hace racional al mundo y el *hacer-se racional* para el pensamiento. Si para Hegel la razón no es algo existente previamente (que luego se aplica al mundo) es porque ella misma *debe producirse* en el esfuerzo. Es preciso mostrar el proceso por el cual, en su intento de apropiación del objeto, el pensamiento produce como su contenido todas las categorías con las cuales se da a sí mismo "forma". Si el pensamiento es mantenido como una mera afirmación de sí, como condición *a priori*, inmóvil y previa a todo proceso, entonces no es todavía racional, porque no ha hecho transparente para sí mismo ni el origen ni la necesidad de las categorías que utiliza para aprehender la diversidad del mundo externo. Si sólo se afirma la "unidad de la conciencia", sin examinar la constitución propia de ésta, entonces no se ha dicho nada. Éste es el sentido de la crítica que Hegel ha venido dirigiendo a la filosofía trascendental y que concluye en la *Lógica*. Según Hegel, el criticismo presenta una imagen inadecuada del entendimiento: no puede ser —asegura— que doce categorías basten para dar cuenta de la enorme diversidad de las cosas de la naturaleza; no puede ser tampoco que los seres humanos hayan transformado de tal modo el mundo natural y que su entendimiento siga siendo el mismo, formal, inamovible.[150] Según Hegel, la dificultad de los idealismos previos es que una vez que se ha dado como unidad la categoría pura del yo, de ahí ya no les es posible justificar la multiplicidad de las categorías con las cuales se determina la realidad objetiva, y sin las cuales dicha realidad permanece radicalmente indeterminada. Si el idealismo permanece en la

---

[150] W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, *op. cit.*, p. 85.

unidad de la categoría pura, que abarca toda realidad bajo un único encabezado, entonces no puede responder a la cuestión de *por qué surgen las múltiples categorías* que le permiten una aprehensión de la realidad diversa.

Como lo muestra la *Lógica*, probar la generación de tales categorías en el proceso mismo del pensar es esencial porque sólo de este modo el pensamiento se hace razón al otorgarse forma y contenido mediante el trabajo de subsumir a su otro, de convertir al objeto real en objeto pensado.[151] Sólo porque tiene un otro, una diferencia inmanente, y su propósito es identificarse con esa otredad, puede el pensamiento elaborarse a sí mismo en su acción propia, pues sólo así puede reconciliar la realidad que busca ser pensada con la unidad pensada de dicha realidad. "Hacer-se racional" quiere decir pues hacer transparente a sí mismo la producción y el orden de las múltiples categorías, porque sólo de este modo se hace comprensible que logre unificar en sí la diversidad de lo real. Esta productividad del pensamiento es la que permite comprender la manera en que la multiplicidad de lo real es, a pesar de todo, apropiada reflexivamente por el pensamiento. No cambia nada el hecho de que, en el esfuerzo por pensar a su otro, al ser natural, el pensamiento dependa fundamentalmente de sus propios medios conceptuales. Descubriendo a la realidad, la razón se descubre a sí misma, se encuentra a sí misma, porque se está haciendo a sí misma.

Porque la razón es autoproducción, ella no tiene otra justificación que su propio itinerario. Para Hegel no hay ningún canon externo, ningún punto de vista exterior contra la cual *medir a la razón. La razón produce sus propios estándares de objetividad,*

[151] "Para Hegel [...] los pensamientos no descienden del cielo platónico, sino de la tumultuosa historia humana." J. Burbidge, "Hegel's Conception of Logic", en F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 93.

sus propios cánones de medida. Por ello la razón es autocrítica de suyo, aun si los filósofos lo ignoran. Nadie inventa los actos racionales:[152] ellos se van creando al filo de la experiencia humana, en la apropiación del mundo y en la conciencia de esa apropiación. En su itinerario, la razón establece sus propios parámetros racionales y por ello, respetándolos, sólo se respeta a sí misma. El seguir a la razón en su itinerario es el único procedimiento que permite una verdadera crítica a la razón en sus actos, sin presuponer un punto de vista arquimédico, presupuesto como absoluta certeza, pero exterior e injustificado, contra el cual criticarla.[153] Colocar a la razón dentro de la historia de ningún modo significa la renuncia a los valores racionales que los seres humanos reconocen y valoran. Por el contrario, significa que se conoce el fundamento de dichos valores, la causa de su existencia, la necesidad de su presencia, no como producto de la espontaneidad del pensamiento, sino como un logro histórico, resultado de una experiencia colectiva consciente. Hegel considera que si la autoconciencia no conoce la historia del proceso complejo de apropiación del mundo y de producción de sí, entonces no puede probar por qué ha elegido tales categorías y principios, ni mostrar de dónde vienen, qué los ha generado y, en consecuencia, tampoco puede justificar su validez, las razones de su obediencia.

Conocer a la razón no es entonces criticarla para conocer sus límites, o tratarla como una facultad humana o como un instrumento, como lo hizo Kant, sino *conocer su historia concreta*.[154] La verdadera racionalidad del pensamiento no consiste

[152] Véase J. Flay, *Hegel's Quest for Certainty*, *op. cit.*, p. 115.

[153] Véase K. Brinkmann, *Idealism without Limits*, *op. cit.*, p. 235.

[154] Véase P. Kalkavage, *The Logic of Desire*, *op. cit.*, p. 160.

en la elección de tal o cual principio considerado como canon supremo, sino en el proceso mismo por el cual el mundo ha sido hecho tal como es y la razón ha adquirido la forma que tiene. Por eso el pensamiento no se comprende racionalmente sino hasta el momento en que reconoce el trayecto que es el suyo. El pensamiento sólo se hace razón cuando es "genealógico", cuando alcanza la autocomprensión de su trayecto. El conocimiento racional es una práctica de la verdad de la que surge una teoría de la verdad la cual, considerada de manera independiente, es vacía, está desprovista de contenido. Pero ello se realiza en un doble dominio: porque involucra tanto las formas de apropiación del mundo de las cosas, como su propio movimiento lógico. En otras palabras: el pensamiento está, de manera simultánea, en la historia efectiva y en cierto modo fuera de la historia efectiva, en su propia lógica. Por un lado, conocer a la razón es seguir su autodeterminación lógica, su trayecto de categoría en categoría, con una sistematicidad que le es propia. Como lo muestra la *Lógica*, al pensar al objeto, el pensamiento *no lo imita* sino que lo *somete* a sus propios procedimientos, lo determina en lo que tiene de esencial. La actividad teórica es una práctica en sí misma. Pero esta práctica existe sólo por el esfuerzo de pensar y transformar al objeto real. Por ello encontramos a la razón también cuando descubrimos la interpretación de vida racional bajo la que viven los seres humanos, la que se realiza dentro de la experiencia, como realidad efectiva. La razón es de este mundo y está en la realidad del Espíritu, pero no es porque la razón imponga sus formas externamente a un ser ajeno que le hace frente, sino porque la razón es inmanente al ser mismo como principio del desarrollo y de la actualización del ser. La razón no es un elemento extraño y diferente, aislado en la conciencia con respecto a la variedad empírica del mundo, porque ella es el principio inte-

ligible y formativo de esa misma realidad, aquello que anima la vida de esa realidad en el reino del Espíritu.

En Hegel, la razón es el pensamiento envuelto enteramente en el movimiento del Espíritu, presentándose concretamente en la realidad efectiva y dándose la forma concreta que tiene. Que algo sea "efectivo", es decir, algo "verdadero", un emblema de la verdad, significa justamente que es "manifestación de la razón". La razón y su manifestación no son dos reinos aislados e independientes, porque aquélla no es nada más que el resultado de dicha actividad. La confianza que la razón tiene en sí misma no puede estar basada simplemente en el optimismo: esta confianza debe convertirse en verdad, mostrando que sin lugar a dudas ella está activa en la forma que tiene el mundo y en la forma que tiene ella misma. Y esta progresión de la forma del mundo y de la forma de sí es su única justificación y su mayor verdad. La única justificación de la razón es su propia elaboración y ningún punto de vista externo. La "forma" de la razón, es decir, el despliegue del pensamiento en la historia del espíritu no puede omitirse, porque sin esta experiencia que es la suya, la razón no tendría forma, no se sabría, no tendría conciencia de sí. Por eso para Hegel la razón no es razón si ignora su desarrollo histórico y su itinerario lógico. Como para todas las cosas, para la razón la forma es tan esencial a la esencia, como la esencia misma, y lo verdadero no es lo verdadero efectivo sino en la medida en que es desarrollado y expuesto, es decir, lo verdadero que en y para sí ha alcanzado su identidad en el proceso de autodiferenciación. Lo que la razón ha descubierto y lo que descubrirá a medida que progrese será genuinamente racional cuando reconozca la estructura total del proceso en que se convierte todo lo que es, es decir, en Espíritu. Éste es el mundo de la filosofía especulativa.

En síntesis, Hegel invita a los filósofos a prestar toda su

atención a la realidad efectiva (y no a un mundo imaginario o ideal) para encontrar en ella la acción incesante de la razón. La realidad no es el campo de práctica de una razón posible, sino el lugar donde la razón ha obtenido su fuerza y su poder. Por eso cambiar de razón exige cambiar de realidad. La razón, no como una entidad trascendente, surgida no se sabe de dónde, sino como la actividad por la cual los seres humanos, por su actividad teórica y práctica, hacen al mundo y se hacen reflexivamente conscientes de esa misma actividad. De manera que autoconciencia quiere decir justamente reconocimiento de que, actuando, los seres humanos no han hecho otra cosa que autodeterminarse tanto en el plano práctico como en el plano teórico, reconociendo la necesidad absoluta de su "forma" actual, sin deberla a ningún otro. Llegados a este nivel, es decir, al Concepto, ellos pueden hacer la *crítica de esa realidad presente*, pero no comparándola con otra "realidad" imaginada más perfecta, sino en el movimiento de la gestación de su realidad, en las premisas que la hacen ser presente. *Ésta es la filosofía crítica de Hegel, una crítica inmanente, una crítica del presente en su presencia*. Ella invita a los seres humanos a ejercer su libertad, no evadiendo su presente a nombre de otra idea más perfecta, sino actuando sobre las premisas que hacen ese presente necesario. Por eso ha luchado para mostrar que no hay nada, ni objetivo ni subjetivo, que les quite esa libertad de acción. Ella invita no a desesperar del presente, sino a comprenderlo como resultado de nuestra propia acción. No se reduce a la elaboración de representaciones ideales de las cosas, sino que invita a la actividad, a la acción que se concentra en la aprehensión reflexiva y luego práctica de las cosas y en la capacidad de elaborar y examinar una transparencia completa de nosotros mismos y de ese mundo; capacidad que debe ser siempre puesta a prueba en función de los parámetros que nosotros hemos establecido para nosotros mismos.

Marx

Marx y su crítica de la economía política

En el apartado anterior hemos intentado hacer patentes las modificaciones que el término "crítica" sufrió a manos de Hegel en su esfuerzo por resolver lo que, en su opinión, había quedado inconcluso en la filosofía crítica de Kant. A esta posición la hemos llamado "la razón *dentro* de la historia". Esta expresión se justifica porque con Hegel el concepto de "razón" descansa en al menos tres afirmaciones en torno a la relación entre el ser y el pensamiento, entre lo subjetivo del pensamiento y lo objetivo del mundo: *a)* en la medida en que ser y pensamiento forman una unidad en el Concepto y no hay entre ellas un abismo, la razón no puede ser considerada como una elaboración de la conciencia pura del "yo", sino como el resultado que *surge de y se manifiesta en* la existencia efectiva pensamiento, sin duda, pero que está inscrito en la acción práctica de apropiación y transformación del mundo; *b)* por tanto, aquello que debe ser llamado "razón" se constituye en el momento en que, partiendo del ser objetivo, éste es transformado prácticamente y reconstituido teóricamente en sus condiciones de existencia, mediante una elaboración categorial, como "objeto de conocimiento"; *c)* por último, la razón sólo se conoce a sí misma en el momento en que se hace consciente de las operaciones que ha llevado a cabo durante dicha transformación. Nuestro

propósito ahora es mostrar que estos principios de lo que hemos llamado "la razón dentro de la historia" están presentes en la obra de Karl Marx de manera que, a pesar de las profundas diferencias que lo separan de su antecesor, se haga explícita una región común, un territorio compartido que los une en torno a la idea de "crítica". ¿Es posible encontrar en la crítica de Marx a la economía política principios similares a la crítica que Hegel ha hecho a Kant? Ésta es, desde luego, en positivo, la tesis que deseamos defender.

Buscar en la obra de Marx una concepción como la de "la razón dentro la historia" parece ser algo aparentemente más sencillo que hacerlo en Hegel, aunque supone un desplazamiento respecto del apartado anterior. Es en apariencia más sencillo, pues de acuerdo con las palabras explícitas de Marx, la suya es una teoría sistemática destinada a exponer la dinámica interna propia a las relaciones sociales capitalistas; dinámica que debe explicar simultáneamente las concepciones mentales con las cuales los individuos se representan a sí mismos sus condiciones de existencia bajo dichas relaciones. Supone un desplazamiento, sin embargo, pues Marx no hace frente a una doctrina filosófica, sino a una ciencia social: la economía política clásica que por aquél entonces ya poseía un grado considerable de desarrollo. La materia prima de Marx es la doctrina y las categorías de la economía clásica y ello provoca una serie de diferencias en la forma de nuestra exposición.[1] La primera de ellas es que, salvo por una breve exposición, Marx no ofrece en ningún sitio un discurso filosófico-epistemológico autónomo, dotado del mismo grado de abstracción que encontramos en Hegel. A Marx se le

[1] Para Hegel el problema filosófico de la *Lógica* era pensar las condiciones de constitución de un objeto "en general"; para Marx, el problema es que la crítica de la economía política debe partir de los significados ya existentes en las categorías, en la revisión crítica de éstas.

encuentra en pleno proceso de producción de conocimientos, lo que implica simultáneamente una *crítica* de las categorías existentes y una *búsqueda* de nuevos conceptos.[2] Nuestro problema seguirá siendo el origen y la sistematicidad de las categorías, pero de las categorías de la economía política clásica. Por tanto, advertimos desde ahora que nuestro propósito no es tan ambicioso como re-encontrar "la filosofía de Marx", sino algo mucho más puntual: detectar algunos principios epistemológicos activos en su crítica de la economía política. Tal concepción "epistemológico-crítica" latente será buscada prioritariamente en las obras en las que Marx va elaborando y exponiendo su propia teoría, y sólo de manera complementaria en sus escritos de juventud. Desde luego, haremos uso de *El Capital* publicado el año de 1867, pero también de los *Esbozos para la crítica de la economía política* de 1857-1858 y del así llamado "cuarto tomo" de *El Capital*: las *Teorías sobre la plusvalía*, escrito redactado entre 1861 y 1863, y finalmente en textos polémicos anteriores como la *Miseria de la Filosofía* de 1847. El lector deberá aceptar entonces que nuestra exposición se llene de categorías "económicas" como "mercancía", "dinero" o "trabajo" y que sea en torno a ellas que se busque la idea de la "crítica" subyacente en Marx, aquello que lo separa filosóficamente de los economistas clásicos. Pero esto último no debe sorprender: según Marx, lo mismo que en el plano material, la humanidad tiene una historia debido a que cada generación recibe, como legado de las generaciones precedentes, un estado de sus fuerzas productivas que debe transformar; en el plano del pensamiento cada generación debe hacer suya, para transformarla de manera crítica, una herencia de conceptos y categorías con las que hace inteligible su mundo y su acción en

---

[2] Como lo señaló, hace ya tiempo, Louis Althusser en *Lire* Le Capital, prefacio, París, François Maspero, 1965, p. 18 y ss.

este mundo. Marx está convencido de que el conocimiento no es una creación *ex-nihilo*, sino una tarea que sólo puede obtener verdaderos progresos a condición de examinar de manera crítica las categorías con las cuales la ciencia existente piensa ya a su objeto. Esta convicción está tan arraigada en él que todas las obras económicas publicadas después de 1849 portan en el título o en el subtítulo la palabra "crítica", calificada a veces como "esbozo" o "contribución", hasta concluir en *El Capital*, cuyo subtítulo indica que abandona su carácter "preliminar" para convertirse simplemente en *Crítica de la economía política*.

¿Qué reprocha Marx de manera general a los economistas clásicos? Diversas cosas, desde luego, pero quizá la más recurrente es que éstos hacen uso de las categorías con las que denotan a las relaciones de producción capitalistas, como si fuesen ideas eternas que designan objetos igualmente imperecederos, sin cuestionar nunca ni el origen de tales categorías ni el de tales relaciones. Tal aceptación acrítica, una suerte de empirismo irreflexivo, es ya, de manera inconsciente, una posición filosófica. He aquí un ejemplo contenido en *Miseria de la Filosofía*, en la sección que Marx llama precisamente "La metafísica de la economía política":

> Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas [...] los economistas nos explican cómo se produce en esas condiciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones (...*wie diese Verhältnisse selbst produzier werden*...), es decir, el movimiento histórico que las engendra.[3]

[3] K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1970b, pp. 84-85. (*MEW*, 4, 126).

Es importante señalar que, para Marx, esta operación intelectual tiene dos aspectos a considerar: primero, en tanto que formas pensadas, las categorías tienen necesariamente un carácter universal. Mediante una categoría, el pensamiento sólo puede expresar lo universal, lo general, lo abstracto;[4] y esto es un momento inevitable del proceso del conocimiento: "La producción 'en general' es una abstracción, pero es una abstracción que tiene sentido en tanto retiene lo común, lo fija y nos evita la repetición".[5] Éste es el buen aspecto de la cuestión; veamos ahora el otro aspecto: pero si esta universalidad de la categoría es un momento indispensable, mantenerse en ella impide alcanzar las determinaciones que hacen del objeto bajo examen algo específico. Y esta especificidad de la "forma" propia de las relaciones capitalistas debe ser justamente el objeto de la teoría. Las relaciones sociales capitalistas comparten muchos rasgos genéricos con otras formas sociales de producción, pero sólo adquieren su identidad mediante una serie de determinaciones propias, específicas, que las hacen ser lo que son y, simultáneamente, las hacen ser diferentes de otras formas de relación social. Las determinaciones más generales que establecen el género de la cosa deben recibir atención especial para evitar que, sólo por atender a la unidad, se olvide esta diferencia específica: "Todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales, pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos

---

[4] Como ya señalamos, desde Aristóteles, la categoría es definida como un "reunir", un "asociar juntos", elementos de una clase.

[5] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. I, México, Siglo XXI Editores, 1971a, p. 5. (En adelante citado como *Elementos*) (*MEW*, *Grundrisse*, 7).

momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico de la producción" (*…keine wirkliche geschichtliche Produktionsstufe begriffen ist*).[6] Conocer algo, en este caso las relaciones capitalistas de producción, no es permanecer en sus categorías más generales, sino determinarlo, y mediante esta determinación se introduce en el objeto su diferencia específica respecto de otros modos de producir.

Mantenerse únicamente en la universalidad, como lo hacen los economistas clásicos, tiene consecuencias de largo alcance pues conduce, por una parte, a la reificación de las categorías de las que se hace uso y, como extensión, provoca la idea de que las relaciones que esas categorías denotan corresponden a objetos meramente ofrecidos por una naturaleza exterior y fija y, por tanto, imperecederos:

> Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente esas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas (*Es sind ewige Gesetze*) que deben regir siempre la sociedad.[7]

La abstracción es un momento analítico indispensable en el itinerario del pensamiento, pero Marx advierte que, a fuerza de permanecer en la abstracción, se borran todas las diferencias.[8]

---

[6] K. Marx, *Elementos*, *op. cit*., p. 8. (*MEW*, *Grundrisse*, 10).

[7] K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, *op. cit*., p. 104. (*MEW*, 4, 139).

[8] Véase M. Vadée, "La critique de la abstraction par Marx", en J. D'Hondt (ed.), *La logique de Marx*, París, Presses Universitaires de France, 1974, p. 61 y ss.

Por medio del análisis van desapareciendo todas las determinaciones particulares y lo que resta es algo universal pero, en tanto que resultado analítico, es una universalidad "aparente": "¿Qué tiene de extraño, después de todo esto, que todo lo existente, cuanto vive bajo la tierra y bajo el agua, a fuerza de abstracción pueda ser reducido a categoría lógica y que de esta manera el mundo real pueda hundirse en el suelo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas?".[9] Consideremos un ejemplo: es verdad que ninguna producción humana es posible sin la concurrencia de instrumentos de producción (así sea sencillamente la mano), sin alguna materia prima a transformar (la cual ya contiene algún tipo de trabajo humano pasado y acumulado), y sin consumo de tiempo de trabajo. Pero a fuerza de permanecer en esos caracteres comunes "resulta posible confundir y liquidar todas las diferencias históricas, formulando leyes *humanas universales*".[10] De este modo, las sociedades modernas aparecen como versiones agigantadas y deformadas de rasgos que, de algún modo, ya estaban presentes en toda sociedad históricamente conocida. Sin embargo la abstracción, que en principio es una operación meramente intelectual, en economía política se convierte en una *posición política ruinosa*: ella permite a los economistas clásicos "presentar a la producción como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes inmutables de la sociedad en abstracto" (bürgerliche *Verhältnisse als unumstössliche Naturgesetze der Gesselschat in abstracto untergeschoben werden*).[11]

---

[9] K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 87. (*MEW*, 4, 127-128).

[10] K. Marx, *Elementos, op. cit.*, p. 7. (*MEW*, *Grundrisse*, 9).

[11] *Ibid.*, p. 7. (*MEW*, *Grundrisse*, 8).

Encontramos así el primer elemento de la crítica "epistemológica" de Marx a la economía clásica: la crítica consiste en mostrar que ni el objeto (las relaciones capitalistas) ni las categorías de la economía política con las que se piensa ese objeto tienen ningún carácter inexorable. La crítica debe mostrar las *condiciones de surgimiento* de esas *relaciones sociales* y las *condiciones de surgimiento* de las *categorías* con las cuales se pretende hacerlas inteligibles. Conocer este modo de producir es identificarlo como singular mediante categorías, determinarlo, y determinarlo es exactamente colocarlo en su diferencia específica respecto de otros modos de producción. Saber qué son las relaciones capitalistas de producción es encontrar aquellos rasgos que, diferenciándolas de otras formas de producir, les otorga racionalmente un lugar propio en la historia. A la vez, determinar ese modo de producir es encontrar la trama interna de categorías que define dichas relaciones y los procesos peculiares en los que esos elementos generales de la producción (el gasto de fuerza humana de trabajo, los instrumentos de trabajo, la materia prima) se encuentran insertos y adquieren un nuevo significado: "Las leyes naturales jamás pueden suprimirse. Lo único que puede variar en situaciones históricas distintas es la *forma* en la que esas leyes se abren paso" (*ist nur die* Form, *worin jene Gesetze sich durchsetzen*).[12] La teoría debe dar cuenta de la "forma": de la "forma" de las relaciones capitalistas y de la "forma" del pensamiento que busca comprenderlas. Es esta diferencia específica la que hace que, en el caso del modo capitalista de producir, lo que requiere ser explicado no es la unidad pretendidamente universal de los elementos generales de la producción, sino por el contrario, su escisión:

---

[12] K. Marx, Carta a Kugelmann del 11 de julio de 1868, contenida en *Cartas sobre* El Capital, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 705. (*MEW*, 32, 553).

> Lo que necesita explicación y es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* (*Einheit*) del hombre viviente y actuante con las condiciones inorgánicas de su metabolismo con la naturaleza, sino la *separación* (*Trennung*) entre esas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.[13]

Hasta ahora, la crítica de Marx parece centrarse en dos precauciones: *a)* no admitir como dados por la naturaleza los objetos bajo examen, en nuestro caso, las relaciones capitalistas; *b)* no admitir que las categorías que buscan denotar esos objetos adquieran el mismo carácter "natural". Si los objetos de los que se ocupan las ciencias de la naturaleza tienen la inmovilidad de las cosas externas, perennes, en cambio los objetos de los que se ocupan las ciencias sociales son siempre resultado de la acción humana y no tienen otra existencia que la que les otorga dicha acción colectiva organizada en relaciones determinadas. Entre los economistas clásicos hay una subordinación profunda al dato empírico (que es, de hecho, una filosofía *en acto*), el cual nunca es cuestionado: admitiendo sin crítica como "naturales" las relaciones capitalistas ignoran las transformaciones históricas que subyacen a dichas relaciones y, si esas relaciones pertenecen a la naturaleza intemporal, es concebible que las categorías que les correspondan compartan la misma intemporalidad. En Marx, por el contrario, la crítica consiste en mostrar las *condiciones sociales de irrupción del objeto* considerado. Veamos un ejemplo más preciso: es la llamada "génesis del dinero",

[13] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 449. (*MEW*, *Grundrisse*, 389).

contenida en el volumen I de *El Capital*. Ahí Marx muestra que el comportamiento de los productores individuales independientes provoca la necesidad de que sus mercancías expresen su valor por medio de una mercancía que, separada de las demás, adopta la forma de equivalente general. En principio, cualquier mercancía es susceptible de ocupar ese lugar, pero cuando éste es ocupado por los metales preciosos, el oro y la plata, ese equivalente general alcanza la forma dineraria.[14] "Génesis" no significa, por supuesto, que el capitalismo haya "inventado" el dinero: en tanto que medio de circulación, el dinero tiene una existencia muy antigua. Pero el dinero abandona esas formas larvarias antiguas y alcanza su forma acabada, su "concepto", cuando el intercambio generalizado plantea la *necesidad* de que cada trabajo concreto adopte una forma social, como trabajo humano en "general", trabajo que se ha vuelto enteramente intercambiable, esto es, como valor: "Esta necesidad para el trabajo individual (*individuelle Arbeit*) de presentarse como trabajo general (*als allgemeiner*) es la necesidad para una mercancía de presentarse como dinero".[15] En su "forma" capitalista, el dinero tiene una "génesis", donde el término "génesis" involucra una *existencia manifiesta* y a la vez una *"razón de ser" lógica*, porque proviene de ciertas condiciones establecidas únicamente por las relaciones de producción capitalistas y por ninguna otra forma de producir.

Cuando por el contrario —explica Marx— se aceptan de manera acrítica los objetos dados, la operación intelectual

---

[14] K. Marx, *El Capital*, vol. I, México, Siglo XXI Editores, 1975, pp. 85-86. (*MEW*, 23, 84).

[15] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, vol. III, París, Éditions Sociales, 1974, p. 161. (*MEW*, 26.3, 133).

que resulta es siempre similar: al no tener más horizonte que el momento presente, los rasgos que son elegidos como "naturales" y "universales" son aquellos del momento presente, es decir, la imagen propia. Es así que a partir del siglo XVIII la economía política —y tras ella la filosofía— ha erigido como punto de partida del intercambio y la producción al individuo aislado, ignorando que éste no puede servir de fundamento del proceso, pues él mismo resulta de éste en una doble vertiente: por un lado de la disolución de las relaciones feudales y por el otro de las nuevas relaciones de producción. De este modo, se toma al individuo "no como un resultado histórico, sino como el punto de partida de la historia, porque lo consideran el hombre natural, conforme a su representación de la naturaleza humana, que no tendría su fuente en la historia, sino que sería puesto por la naturaleza. Esta ilusión ha sido compartida hasta ahora por toda la nueva época".[16]

La ausencia de criticismo conduce a un problema conceptual *y político*: paralizar al pensamiento en el presente, inmovilizarlo políticamente en el ahora: "A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social en la cual el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esta economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el proceso productivo mismo".[17] Desde el punto de vista epistemológico la cuestión es que si el objeto se inmoviliza, la actividad del pensamiento queda separada de él y renace la escisión entre el objeto y el pensamiento; entonces, la categoría no parece tener otro origen que la mera

---

[16] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 4. (*MEW*, *Grundrisse*, 5).

[17] K. Marx, *El Capital*, vol. III, *op. cit.*, p. 1013.

espontaneidad del entendimiento, un puro aspecto lógico, es decir, ella misma está "fuera del tiempo" y su tarea no es más que apuntar a su referente, al objeto externo. Debido a que, tanto el objeto como el pensamiento han sido separados del proceso al que pertenecen, el conocimiento se ha vuelto "representación".

Consideremos, a manera de ejemplo, una categoría de orden muy general: la propiedad. En la *Miseria de la Filosofía*, Marx reprocha a Proudhon tratar la propiedad como algo general, como si describiera una relación permanente del hombre con respecto a ciertos objetos naturales que considera "suyos". Originalmente, "propiedad" significa "comportamiento del sujeto que trabaja (o que reproduce materialmente) respecto de las condiciones de producción (o de reproducción) como 'algo suyo'". En el régimen capitalista de producción, sin embargo, la propiedad está sostenida en un dispositivo jurídico, político e ideológico tan particular que impide que pueda ser considerada como una ley general válida para cualquier sociedad histórica. En tanto que comportamiento consciente, la propiedad es impuesta así al individuo moderno por medio de la entidad comunitaria en la que produce y en la que aquella relación está garantizada y proclamada por la ley. Por tanto, las formas históricas de comportamiento del trabajo ante sus medios de producción son enteramente diferentes cuando se trata de una comunidad de cazadores-recolectores, cuando adquiere la forma de los grandes estados asiáticos centralizados, la forma grecorromana y luego germánica de relación del productor con la tierra, o la forma de relación del artesano medieval, organizado en gremios y corporaciones, respecto de sus instrumentos de producción. La no-propiedad del trabajador moderno referente de los medios de producción no es sino una forma histórica más

de tal relación. El comportamiento del proletario moderno en cuanto a los medios de producción como "algo no-suyo" aparece únicamente dentro de las condiciones objetivas a las que pertenece y sólo se hace específico a través de la producción misma: "En cada época histórica la propiedad se ha desarrollado de un modo distinto y bajo una serie de relaciones sociales totalmente diferentes. Por lo tanto, definir la propiedad burguesa no es otra cosa que exponer todas las relaciones sociales de la producción burguesa".[18] Las transformaciones en la relación del productor con sus medios de producción son simultáneamente las determinaciones que dotan de contenido a la categoría de "propiedad" moderna, la cual por tanto no puede ser considerada, de ningún modo, como un puro producto de la espontaneidad del pensamiento o de la espontaneidad de la voluntad.

El materialismo de la acción práctica

Antes de ir más lejos, quizá conviene hacer un primer balance de la categoría de crítica en Marx, tal como hasta ahora se ha mostrado ante la economía clásica, subrayando los elementos filosóficos implícitos. Por supuesto, el materialismo de Marx sostiene la existencia incontestable de un mundo externo, sólido y consistente, que ofrece a los seres humanos una oposición y resistencia reales y que de ningún modo es producto de su pensamiento ni una simple figuración. Su teoría económica, cuyo núcleo son las categorías de "trabajo" y "valor", no puede sino acentuar el carácter indudable de esta

18 K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 138. (*W*, 4, 165).

apropiación efectiva del mundo. Pero en Marx esta afirmación no fue espontánea, sino producto ya de una elaboración crítica que se formó anteriormente a sus estudios en economía política, en el momento en que intentaba precisar su propia posición filosófica. Desde las llamadas *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas alrededor de 1843, Marx definió el suyo como un *materialismo de la acción práctica*. Aunque las *Tesis* nunca fueron consideradas para su eventual publicación, ellas marcan uno de esos momentos de ruptura con lo anterior, mediante los cuales un autor accede a un punto de vista propio: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto o de la contemplación*, no como *actividad humana sensorial* (*sinnlich_menschliche Tätigkeit*…) como *práctica*; no de un modo subjetivo […] Feuerbach aspira a los objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*" (*als gegenständliche* Tätigkeit).[19] Marx había llegado a esta concepción como resultado del progresivo alejamiento de quienes se consideraban los herederos filosóficos progresistas de Hegel: L. Feuerbach, D.F. Strauss, B. Bauer, M. Hesse y otros.[20] Para llegar a su "materialismo de la acción práctica", Marx no realizó una crítica a Kant, sino a Hegel y algunos sucesores; pero, ¿de qué Hegel se está alejando? Una parte de la filosofía inmediatamente posterior a éste colocó su pensamiento bajo la perspectiva de la enajenación humana

---

[19] K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis I, Moscú, Editorial Progreso, s/f, p. 665. (*MEW*, 3, 5).

[20] Muchos de ellos eran individuos de gran talla intelectual, pero todos ellos debieron sufrir gradualmente la marginación de los medios académicos alemanes. El joven Marx formó parte importante de este movimiento de intelectuales radicalizados, como lo muestra el que fuera elegido para dirigir, al lado del ya por entonces consagrado Arnold Ruge, los *Anales Franco-Alemanes*, el órgano más importante del socialismo alemán anterior a 1848.

en el dominio de la religión. De acuerdo con Feuerbach, por ejemplo, bajo categorías "místicas" como "Espíritu" o "Saber absoluto", Hegel no habría sino prolongado la enajenación del hombre real bajo un velo fantasmal, y por ello concluye que la filosofía del Concepto actúa exactamente como lo hace la teología: invirtiendo el orden real entre el pensamiento y la vida material. Según el autor de los *Principios de la filosofía del futuro*, Hegel no es sino la racionalización de la teología tradicional y a la vez la humanización definitiva de Dios. Sin embargo, "antropologizando" a la teología, no ha liberado a los hombres pues los ha separado de toda sensibilidad y los ha convertido en seres abstractos, en seres meramente "pensados", divididos de todas la cualidades esenciales de las cosas concretas existentes.[21] Marx comparte en gran medida esta lectura: en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, sostiene que en Hegel la objetividad del objeto es una mera "enajenación" de la autoconciencia, una salida de ésta hacia la realidad, y por ende este "extrañamiento" sólo puede generar la "apariencia de un objeto, un objeto aparente". A los ojos de Marx, la filosofía de Hegel pretende que el pensamiento se afirme únicamente a sí mismo a través de su otro, del ser real, y como esta afirmación de sí es su propósito último, la objetividad de los objetos es apenas una proyección evanescente, una simple imaginería, un momento defectuoso:[22] "Es claro —escribe Marx— que una autoconciencia en su enajenación, sólo puede poner la "cosei-

---

[21] Al lado de los *Principios de la filosofía del futuro* (1843), *La esencia del cristianismo* (1841) representa quizá el núcleo del pensamiento de Feuerbach. En ambas obras, confía en que el descubrimiento de que la religión no es más que la proyección de la esencia humana permitirá un cambio decisivo en la historia: reconociendo conscientemente esa enajenación involuntaria, podrá hacerse real el amor del hombre por el hombre mismo, y el "hombre se convertirá en el Dios del hombre".

[22] Una relectura reciente e importante de estos escritos se encuentra en Emmanuel Renault, *Lire les* Manuscrits de 1844, París, Presses Universitaires de France, 2008.

dad", es decir una cosa abstracta, una cosa en la abstracción, y no una cosa *real*" (*und kein* wirkliches Ding setzen kann).[23] Hegel había sostenido que la única sustancia, lo único autosubsistente era el Concepto, el cual subsume al ser y a su esencia, al objeto y su inteligibilidad; bajo la interpretación de Marx, por el contrario, Hegel habría pretendido que la sustancia es la autoconciencia pensante y por tanto su "extrañamiento" en las cosas sólo se propone su propia satisfacción en el saber. Todo se reduce a un enaltecimiento de la autoconciencia y al desvanecimiento de los objetos reales. Marx lo asegura de diferentes maneras: "En Hegel [...] el ser humano sólo tiene valor como ser *abstracto pensante*, como autoconciencia" (*abstraktes denkendes Wesen, als Selbsbewusstein*).[24] Hegel habría ignorado la objetivación real del hombre, la apropiación real de su esencia objetiva[25] y con ello, la actividad humana habría sido reducida a la actividad contemplativa: "[Para Hegel] el saber es el único acto de la conciencia [...] saber, es su único comportamiento objetivo".[26] No obstante su crítica a Kant, a

---

[23] K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Madrid, Alianza Editorial, 1970c, p. 193. (*MEW*, *Ergänzungsband*, *erster Teil*, 577).

[24] *Ibid.,* p. 202. *(MEW, Ergänzungsband, erster Teil*, 584).

[25] La afirmación epistemológica de Hegel de que toda realidad sólo es efectivamente real cuando es hecha inteligible por el pensamiento, es transformada por Marx en la afirmación metafísica de que la única realidad verdadera es el pensamiento. Así, en los *Manuscritos de 1844*, Marx reconoce que Hegel parte de la categoría de "trabajo", extraída de la economía política: "Él concibe el trabajo como la esencia del hombre" (p. 190), pero asegura que su antecesor "sólo conoce el trabajo conceptual" (p. 196). Hegel sería culpable de hacer pasar esta reconciliación meramente pensada "como la verdadera vida humana, pero como esta vida humana es una abstracción, un extrañamiento de la vida humana, esta vida es considerada como un 'proceso divino' " (p. 202). De este modo, el Concepto habría reducido al mundo objetivo a una "exteriorización" de la autoconciencia y por ello lo percibe como "una falta, como una imperfección, algo que no debía ser" (p. 202); la naturaleza real se le ha desvanecido y en su lugar habría erigido abstracciones como "Espíritu" o "Absoluto", donde la conciencia no puede sino encontrarse enajenada. En definitiva, una lectura de Hegel muy diferente a la que hemos ofrecido en la primera parte de este trabajo (*MEW*, *Ergänzungsband, erster Teil*, 576-584).

[26] *Ibid*., p. 197. (*MEW*, *Ergänzungsband*, *erster Teil*, 580).

pesar de su obra explícita, la filosofía de Hegel fue interpretada nuevamente, y sin escapatoria posible, como una filosofía de la autoconciencia contemplativa.

Es esta filosofía contra la que se rebela el "materialismo de la acción práctica", lo que le conduce a Marx a la siguiente afirmación contenida en los *Manuscritos* de 1844: "Pensar y ser están pues, *enfrentados* y al mismo tiempo en *unidad* el uno con el otro".[27] Con ello, se alejó de un Hegel que, probablemente, no se habría reconocido a sí mismo. A partir de ese momento, para Marx, filósofo que se considera crítico de Hegel, la producción material de toda la cultura muestra que, ante ese mundo objetivo, los seres humanos no permanecen inertes: ellos lo trabajan, lo transforman, lo producen: la suya es una actividad *objetivante* en el sentido de que en dicha transformación se encuentra realizado el propósito que ellos persiguen:

> El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural al mismo tiempo *efectiviza su propio objetivo* (*er verwirklicht… seinen Zweck…*), objetivo que él *sabe*, que determina como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar a su voluntad.[28]

En Marx ya no habrá ninguna duda de que, mediante su acción práctica, el productor se objetiva, actualiza sus fines pensados en el objeto, realiza sus propósitos en el mundo y por tanto retira a éste su aspecto de pura exterioridad para convertirlo en suyo, para hacer de ese pretendido Otro, *su otro*.

---

[27] *Ibid.*, p. 147. Posición que es exactamente la que nosotros atribuimos a Hegel.

[28] K. Marx, *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, p. 216. (w, 23, 193).

Pero es preciso agregar un elemento crucial en esta elaboración de su propia filosofía y que, esta vez, no podía encontrase en Hegel. En efecto, fue durante los años inmediatamente siguientes (1845-1846) que, al lado de F. Engels, en un escrito gigantesco que no lograría ser publicado por sus autores, se iniciaba la elaboración de una concepción propia de la historia: se trata de *La Ideología alemana*. Este texto tiene aún como trasfondo el debate filosófico, como lo exhibe el subtítulo que lo acompaña: "Crítica de la novísima filosofía alemana", pero en él, en contraposición a lo que llama "concepción idealista" que atribuye a Feuerbach, se elaboran los primeros rudimentos de una concepción "materialista" de la historia. Sin duda la lectura de los economistas clásicos (en la que Engels lo aventajaba) provoca la aparición en el manuscrito de categorías nuevas: "fuerzas productivas", "modo de producción", "división del trabajo" y sobre todo permite asentar todos los debates en torno a la formación de la conciencia sobre la base de las condiciones de producción y reproducción de la vida material:

> El modo en que los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto a la reproducción de la existencia física de los individuos: es ya más bien un determinado modo de la actividad de esos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos (…*ein bestimmte Lebenweise derselben*).[29]

[29] K. Marx, *La Ideología alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1973, p. 19. (*MEW*, 3, 21).

El manuscrito contiene los primeros elementos de la concepción específicamente marxista de la historia, la cual, de hecho, no está sistemáticamente desarrollada en ningún texto de Marx, pero que encontró en cierto modo su exposición más elaborada en la llamada *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859.[30] En ésta, la crítica a las filosofías de autoconciencia está concluida: el interés de la teoría ya no está colocado en las representaciones que la conciencia individual puede formarse, sino en los mecanismos objetivos que regulan la vida material de la comunidad humana:

> En la producción social de su existencia, los hombres anudan relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a un cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que se levanta un edificio jurídico y político, y al que corresponden formas determinadas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual" (*Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebenprozess überhaupt*).[31]

La economía política clásica, desde los fisiócratas hasta D. Ricardo, había probado que si cada individuo persigue un fin subjetivo en su acción, por su entrelazamiento en el conjunto de las relaciones sociales, los hombres producen una entidad

---

[30] En esta, Marx señala a su obra *Miseria de la Filosofía* como una exposición de los puntos decisivos de su teoría, pero "bajo una forma polémica". Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 184, contenido en las *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, s/f. (*MEW*, 13, 9).

[31] *Ibid*., pp. 181-182. (*MEW*, 13, 8).

distinta, diferente en naturaleza, y en grado, de la simple adición de todos ellos.[32] Quien habla de acción práctica en la producción no puede estarse refiriendo al encuentro de un individuo aislado con un objeto aislado, sino a un conjunto social de individuos que producen, juntos, una cierta apropiación del mundo. Cada generación de seres humanos produce teórica y prácticamente una asimilación de su mundo presente, pero lo hace sobre la base del trabajo pretérito que ha recibido como legado; por eso la humanidad tiene una historia. Sin embargo, explica Marx, este dominio que los seres humanos han creado parece desbordarlos, vivir una vida propia, estar sujeto a transformaciones a veces antagónicas con los propósitos de cada agente individual. Existe pues algo más que la acción y la conciencia individual: existe un dominio objetivo de relaciones sociales de producción, entidad incorpórea, reconocible sólo para los ojos de la razón, pero presente en la acción y en cada producto individual, de tal modo que es ella la que puede dar cuenta de la serie de ideas con las que cada individuo se representa sus condiciones de existencia: "No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, por el contrario, es la existencia social la que determina su conciencia".[33] La tarea de la ciencia es justamente concebir y exponer ese proceso transindividual. La racionalidad queda así enteramente incrustada en la historia, en la concepción materialista de la historia: existen simultáneamente un proceso material colectivo y un proceso de pensamiento colectivo destinado a hacer inteligible al primero, y ambos son "momentos" de un

---

[32] Véase R. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value,* Londres, Lawrence and Wishart, 1979, caps. I, II y III.

[33] K. Marx, prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 182. (*MEW*, 13, 8).

desarrollo único. La crítica a la economía clásica consiste en dar cuenta de ambos en su relación compleja y contradictoria. A nuestro juicio, hay en todo ello una tesis filosófica activa, pero en las obras escritas alrededor de 1850, aún es meramente una tesis no demostrada: habrá que esperar hasta *El Capital* para encontrar la exposición más transparente que Marx haya ofrecido de ese doble propósito.

Pasados esos años, resueltos a punta de espada los dilemas de partida, Marx se orientó hacia la economía política y ya no volvió a referirse a la filosofía de manera explícita ni sistemática. Para las filosofías que concentran su atención en los grandes edificios doctrinales de principios normativos, sean éticos o políticos, Marx se alejó de la filosofía. Pero para las filosofías que se interesan en el "pensamiento del pensamiento", en el análisis y la crítica de la actividad mediante la cual los objetos se presentan en la experiencia, mientras el pensamiento elabora sus medios conceptuales para hacerlos inteligibles, Marx nunca dejó de hacer filosofía.[34] Lo que coloca a Marx en la modernidad filosófica crítica es su convicción de que, examinando al pensamiento (en este caso de la economía política), es posible penetrar por completo en la inteligibilidad del objeto bajo examen y de la razón que lo piensa. Con esta convicción, Marx se coloca entre el grupo de "racionalistas modernos" para los cuales es posible dar cuenta de la causalidad intrínseca de las cosas, cuya naturaleza está enteramente dominada por la necesidad. Los diversos prólogos de *El Capital* dejan ver claramente que él consideró la suya como una *teoría* científica, sistemática, debatible ciertamente, pero controvertible justo porque es un esfuerzo por alcanzar la verdad, el conocimiento necesario.

---

[34] Véase, Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, París, François Maspero, 1993, p. 3 y ss.

Ésta fue su actitud permanente ante las categorías de la economía política. Ante todo, Marx no parece dudar de que dichas categorías sean formas reflexivas de aprehender efectivamente a los objetos reales. Marx nunca se pregunta si las categorías son meras representaciones fenoménicas a las cuales evaden las cosas-en-sí; adicionalmente, no hay en él ningún escepticismo acerca de si poseemos conocimiento de los objetos reales, y tampoco supone ningún límite intrínseco preestablecido al conocimiento humano. Para él, las categorías de la economía política clásica son *determinaciones pensadas del objeto real*: "Formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía política. Se trata de formas de pensar socialmente válidas, y por lo tanto objetivas, para las relaciones de producción de este modo de producción social históricamente determinado".[35] Ciertamente, esas categorías deben ser criticadas y no usadas simplemente sin reflexión. Esto último fue la labor que no emprendieron los economistas clásicos, quienes en gran medida las tomaron tal y como les eran ofrecidas por las prácticas económicas cotidianas. Pero es de ellas de donde debe partir el conocimiento, porque éste inicia con la experiencia de la conciencia inmediata que, de un modo u otro, logra una cierta aprehensión del objeto. La crítica revelará que tales categorías no son ideas verdaderas, pero son verdaderas ideas, formas de apropiación del objeto más o menos sistemáticas, cuya existencia se explica por las condiciones prácticas en las que han surgido. Una categoría no es una representación pasiva que se ofrecería al pensamiento como un espectáculo exterior a contemplar; una categoría de la economía clásica es, por el contrario, una afirmación del pensa-

[35] K. Marx, *El Capital*, vol. III, *op. cit.*, p. 1011.

miento, un "error positivo" y por ello no puede ser simplemente desechada, sino que debe ser examinada en su mecanismo de formación (y en sus carencias). Por ello, la tarea consiste en examinar su funcionamiento en el discurso clásico, mostrando que con frecuencia son simples representaciones verbales de objetos inmediatos, y que por tanto carecen de los eslabones conceptuales que son los únicos que podrían otorgarle su verdad. La crítica a las categorías no es nunca, en Marx, contrastarlas con el objeto inmediato que pretender denotar, porque este objeto no es ningún signo contrastante que nos podría auxiliar. El error no se corrige nunca apelando a un punto de vista externo, a un objeto "real", porque su verdad (o su ausencia de verdad) descansa sólo en su relación sistemática e intrínseca con otras categorías. Y para ello es preciso introducirse en la trama interna de la joven ciencia. La economía política ha hecho ya —piensa Marx— considerables contribuciones: de la abigarrada multitud de hechos, ha logrado develar algunos pocos principios generales como el "valor" y el "trabajo" que resultan cruciales para la comprensión del capitalismo. Lo mismo que la generación actual de productores es heredera del trabajo material pretérito acumulado, la ciencia ha heredado las categorías con las cuales está obligada a pensar su objeto. El conocimiento es entonces una producción colectiva que se desarrolla en el tiempo y en el plano lógico, aun si se muestra como un proceso lleno de accidentes y regresiones. Por ello la crítica de Marx no se refiere a las condiciones formales de posibilidad de todo conocimiento verdadero, sino al *itinerario de la producción de lo verdadero* en la economía clásica. Afortunadamente, los escritos conservados, especialmente los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, de 1857-1858[36]

[36] El libro clásico dentro del pensamiento marxista es R. Rosdolsky, *Génesis y estructura de*

y el inconcluso tomo IV de *El Capital*, llamado *Teorías sobre la plusvalía,* permiten reconstruir parcialmente el proceso seguido por Marx.

Es posible concluir entonces que para el materialismo que está en acto hay una relación indisoluble entre la objetividad de las cosas y la actividad del pensamiento, dentro de la cual Marx otorga preeminencia a la primera sobre la segunda. Las relaciones sociales de producción no son un objeto situado "en la realidad", inerte y fija, sino un *objeto históricamente constituido* producto de la acción colectiva humana que sólo existe y se expresa en la acción individual, pero que simultáneamente la desborda con mucho. Por su parte, las categorías de la economía política no son simples entes de razón, meros productos de la espontaneidad del pensamiento, sino esfuerzos conceptuales colectivos por hacer inteligible al mundo, aun si en su itinerario siguen una trayectoria compleja. La razón, o la verdad o el conocimiento racional, es el acuerdo perseguido entre lo objetivo del ser y lo subjetivo del pensamiento, un resultado, una actividad. Para Marx, no es entonces adecuado concebir al comportamiento racional como la representación pasiva, en la mente, de objetos dados exteriormente; tampoco es adecuado concebirlo como la aplicación a objetos materiales dados, de categorías universales que el entendimiento poseería previamente. Desde esta perspectiva, la razón tampoco puede ser descrita como una mera facultad subjetiva de crear mundos alternativos o normativos a los cuales debería plegarse el mundo objetivo. La comprensión racional no es otra cosa que el proceso de búsqueda del acuerdo entre dos extremos en que ambos, tanto lo objetivo de las cosas, como lo subjetivo del pensamiento, sufren transformaciones.

El Capital *de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1979.

Marx rechaza así cualquier dualismo entre ser y pensamiento y lo sustituye por *una relación entre teoría y práctica,* dos dominios inseparables, pero analíticamente reconocibles cada uno por sí mismo. En efecto, no puede haber pensamiento, sino por la existencia de procesos objetivos en un mundo que los seres humanos hacen (aunque lo hagan sin saberlo de manera explícita). Pero no puede haber tampoco ninguna sencilla objetividad independiente que declare por sí misma su verdad. La ciencia no es el pleonasmo de la experiencia cotidiana. Si los seres humanos desean conocer el mundo que han hecho, requieren de una elaboración conceptual que descifre su propio enigma. Marx asegura que los seres humanos resuelven, en el plano práctico, un problema filosófico en el momento en que se apropian y transforman el mundo natural de acuerdo con sus propósitos, pero esta solución práctica no anula la necesidad de una segunda transformación conceptual. Durante el proceso no sólo se transforma al mundo objetivo, sino que el pensamiento también se transforma a sí mismo a medida que acumula sus experiencias anteriores y se hace consciente de sí, tomándose como objeto de su propia acción. El dualismo entre ser y pensamiento queda así sustituido por un proceso único: no hay por un lado los objetos reales, tiesos, indiferentes y ciegos a la acción humana; y, por otro lado, la conciencia y el pensamiento recluidos en la cabeza de un individuo, impotentes para darse a sí mismos una presencia efectiva. No hay ningún acto humano que no incluya al pensamiento y no hay pensamiento sino por la apropiación-transformación de un objeto real que es *obra* práctica nuestra y que, mediante esta actividad, deviene *conceptualmente* nuestro.

El conocimiento es justamente la búsqueda de concordancia reflexionada entre la objetividad de las cosas y la acción del pensamiento, dos actividades que aun si se desarrollan simul-

táneamente, son diferenciables y por tanto se condicionan y se contraponen mutuamente: lo real condiciona lo pensable y lo pensable condiciona el reconocimiento de lo existente. Veamos este proceso en la obra de Marx. En *El Capital*, en el momento en que examina *la forma de valor* —es decir, aquello que permite que dos mercancías, cuyos cuerpos naturales son distintos, puedan sin embargo ser intercambiadas entre sí—, Marx presenta a Aristóteles, quien se ocupó de la relación de valor y de su expresión dineraria.[37] En efecto, en la *Ética a Nicómaco*, el estagirita se plantea esta ecuación: 5 lechos = una casa, o bien, 5 lechos = tanto, o cuanto, dinero. Él advierte que esta relación hace que la casa sea cualitativamente equiparada a los lechos, porque sin tal igualdad de esencias dicha relación recíproca entre cosas tan disímiles no sería posible: "El intercambio —dice Aristóteles— no podría darse sin igualdad; la igualdad a su vez sin conmensurabilidad".[38] Pero aquí el estagirita se detiene perplejo: "En verdad es imposible que cosas tan heterogéneas sean conmensurables" y desiste de seguir avanzando por esta vía. "¿Qué es lo que detuvo a este gran pensador?" —pregunta Marx—: la carencia del concepto de "valor". Pero esta carencia no es un problema de la creatividad del pensamiento, sino que apunta a otro obstáculo: Aristóteles no podía alcanzar el concepto de valor, porque éste descansa en el proceso que hace homogéneo toda clase de trabajo humano y él vivía en la sociedad basada en el trabajo esclavo y, por consiguiente, en la desigualdad entre los hombres y entre sus trabajos: "El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos, por ser trabajo humano

[37] De ello hay un análisis exhaustivo en A. Berthoud, *Aristote et l'argent*, París, Presses Universitaires de Grenoble, 1981.

[38] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, vol. III, p. 1011.

en general […] sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular”.[39] Sin esta igualdad, que descansa en la existencia objetiva del intercambio generalizado, *la ley del valor no tiene presencia objetiva* y, por tanto, *tampoco puede ser pensada como categoría*. El valor no era pensable en la Grecia clásica, porque no es posible pensar cualquier cosa en cualquier momento. El pensamiento, como cualquier otra práctica material, está vinculado a ciertas condiciones objetivas, lo mismo que a ciertas condiciones discursivas y lingüísticas de las que se dispone en un momento dado, y esto vale aun tratándose de un pensador de la talla de Aristóteles.

En sentido inverso a lo anterior, si el proceso histórico condiciona la existencia de las categorías, éstas a su vez condicionan la comprensión del proceso histórico y pueden devenir un obstáculo. Es sencillo encontrar casos similares en el desarrollo de la economía clásica. Uno de ellos es la misma ley del valor a la que nos hemos referido. Desde A. Smith, la economía clásica había postulado que el valor de la mercancía estaba determinado por el trabajo contenido en ella, medido en tiempo. Sin embargo, la economía clásica intentaba probar la validez de este principio, confrontándolo directamente con lo que sucede en el mercado cotidiano de mercancías. Muy pronto, fue necesario reconocer que las mercancías no se intercambian directamente por sus valores, sino por sus precios, en cuya determinación están incluidas, según A. Smith, además del trabajo, la tasa de ganancia, la composición orgánica del capital y la renta de la tierra.[40] Esto introducía una contradic-

---

[39] *Ibid.*, p. 1029.

[40] A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, cap. VI: “Las partes constitutivas del precio de las mercancías”.

ción con la afirmación original de que el precio de una mercancía descansaba en el trabajo que ella contenía. Sin embargo, esta discrepancia visible no condujo a Smith y los economistas clásicos a desechar la ley del valor-trabajo, sino a considerar que esta ley se cumplía "en los inicios de la sociedad", cuando los hombres se hacían frente uno al otro únicamente en tanto que propietarios de mercancías, lo que ya no sucedía desde que el capital y la renta de la tierra participaban en la formación del precio de la mercancía. La ley era válida, pero para una remota e inexistente edad de oro del intercambio. Resultaba entonces que la ley que debía explicar el intercambio de mercancías no tenía validez en las relaciones capitalistas de producción, es decir, justo en el momento en las que domina íntegramente el intercambio generalizado, en las que todo el trabajo es transformado en valor de cambio, porque todos los componentes que se incorporan a ella se presentan igualmente como mercancías: "En consecuencia, la ley de la mercancía debe existir en una producción que no produce mercancías (o solo produce en parte mercancías). La ley misma, como la mercancía en tanto que forma universal del producto es abstraída de la producción capitalista y para ésta precisamente, no debe valer.[41] Las dificultades de las categorías adecuadas para comprender la formación del precio se convertían así en obstáculos para comprender la historia. Esta vez, lo pensable condicionaba el reconocimiento de lo existente.

La crítica de Marx a la economía política requiere, en primer lugar, examinar las condiciones de aparición de las relaciones de producción que son objeto de la teoría y luego examinar igualmente las condiciones de surgimiento de las

---

[41] K. Marx, citado por R. Rosdolsky, *La genèse du* Capital *chez Marx*, *op. cit.*, pp. 231-232.

categorías con las que se piensa tales relaciones. La crítica requiere que unas y otras se conviertan en productos históricos, transitorios, fechables. La historia es la condición insustituible de la verdadera crítica. Por el contrario, la operación epistemológica que consiste en admitirlas como simples "datos empíricos", como "naturales", conduce a una verdadera parálisis de la historia real y de la historia del pensamiento; parálisis que tiene consecuencias políticas. En efecto, para llegar a las relaciones de producción capitalistas fue necesario que los trabajadores fueran liberados de las antiguas formas de dependencia, esclavistas o feudales, en un proceso violento y complejo que duró siglos. Pero una vez que se presume que la producción descansa en "leyes naturales", tal antagonismo parece haber cesado y las categorías adoptan la apariencia de pertenecer al orden eterno de las cosas. Marx sostiene que la burguesía reconoció fácilmente que hubo antagonismo, pero era el momento en que ella misma era una clase revolucionaria ante las formas de dominación anteriores. Ahora, llegada al poder, prefiere ignorar tales conflictos y lo hace declarando universales sus principios, colocándolos más allá de toda alteración. Y esto es ya una cuestión política. La economía clásica, a veces involuntariamente, no hace sino contribuir a este intento:

> Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con leyes de la naturaleza. Por consiguiente esas relaciones son en sí naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que has-

ta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay.[42]

La crítica a la ciencia descansa pues en mostrar que la presunta separación entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, entre la razón pura y la vida, entre el alma y el cuerpo, se resuelve únicamente —sostiene Marx—: "Comprendiendo el origen profano y la historia profana de las categorías que él (Proudhon) diviniza".[43]

Un pensamiento sólo es radicalmente crítico si no admite ninguna presuposición ni proveniente de las relaciones de producción existentes ni proveniente de las categorías con las que se las aprehende. El punto de partida no puede ser entonces otro que el proceso mismo de formación de ambos. Para Marx, la primacía recae en el proceso objetivo de las relaciones de producción, pero sólo llega a ser conocimiento racional si convierte este objeto real en objeto determinado por categorías, y a la vez, el pensamiento se hace consciente del itinerario que lo ha llevado a tales categorías. Entonces, mostrando las condiciones de su aparición, las relaciones de producción ya no serán contingentes, pues exhiben su razón de ser, su fundamento, y el pensamiento habrá mostrado que no actúa por simple espontaneidad, sino bajo la forma de la necesidad. Eso es exactamente la Razón: la razón de ser de las cosas y la razón de ser del pensamiento que piensa esas cosas: producción del objeto en su inteligibilidad; producción del pensamiento en su propia inteligibilidad. Pero de esta manera, la razón habrá mostrado igualmente el proceso de su propia constitución.

---

[42] K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 104. (*MEW*, 4, 139).

[43] K. Marx, carta a Annenkov, 28 de diciembre de 1846, contenida en la edición de *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 181. (*MEW*, 27, 461).

La apariencia oculta al concepto

Hasta ahora, la crítica de Marx se ha concentrado en que los economistas admiten, de manera acrítica, tanto las relaciones capitalistas de producción como sus categorías, y ello se ha convertido en un obstáculo. Pero esta crítica encierra algo más: no es sólo que se adopte una posición epistemológica, sino que no se percibe lo que se admite como algo "empírico", no se sabe lo que es el objeto que se trata de conocer. Éste es un obstáculo, pero no se ha comprendido cómo se ha creado el mismo obstáculo, cuál es la estructura del obstáculo. "Criticar al objeto" es parte de una apuesta epistemológica más amplia, que también involucra algo característico de estas relaciones de producción. Para comprender lo anterior, examinemos brevemente el concepto de valor.

El concepto de valor es la piedra angular de la teoría contenida en *El Capital*.[44] Marx tuvo serias dificultades para comprender primero, y para exponer después, esta doctrina a sus lectores. La prueba son las diversas redacciones del capítulo I de *El Capital* que elaboró para la primera edición en alemán, para la primera edición francesa y luego para la segunda edición en alemán.[45] La razón de esta dificultad es que el concepto de valor apunta a una entidad muy abstracta, imperceptible a los sentidos, aunque siempre presente en sus

---

[44] El valor para Marx es aquel dominio que surge como resultado de la división social extensa del trabajo y del intercambio generalizado de mercancías entre productores independientes. Es un resultado porque es a través del valor como el trabajo de cada productor privado se hace social; es a través del valor como las mercancías son hechas equivalentes unas con otras a pesar de sus diferencias físicas; es mediante el valor que se distribuye y se regula el trabajo social, sancionando y validando los trabajos privados de productores independientes que actúan sin ningún acuerdo previo. Es por eso que Marx afirma que es la forma más general y abstracta que adoptan las relaciones capitalistas de producción.

[45] P. D. Dognin, *Les "sentiers escarpés" de Karl Marx*, París, Éditions du Cerf, 1977.

manifestaciones económicas concretas. El valor es la sustancia, la esencia de estas relaciones, pero para ser reconocido requiere de una gran elaboración intelectual. La economía política clásica nunca alcanzó el concepto de "valor" y ello se debe —sostiene Marx— a que las apariencias, que nunca logró superar, le ocultaron al concepto. ¿Cómo lo logran? ¿Cómo funciona la apariencia?

Naturalmente, la economía clásica percibe el intercambio generalizado de mercancías que ocurre millones de veces todos los días. De esto ha derivado correctamente, a través de un complejo itinerario que llega hasta Ricardo, la tesis de que el valor de cambio de cada mercancía depende del tiempo de trabajo contenido en ella. No obstante, lo mismo que se ha visto en Smith, D. Ricardo no logró probar dicha tesis: fue esta incapacidad la que condujo a la desintegración gradual de su doctrina. Uno de sus oponentes más radicales, Bailey, al desestimar a Ricardo, nos muestra dónde reside la dificultad: para Bailey, el valor de cambio no es más que la suma de dinero que pone en relación dos o más mercancías en el intercambio. A sus ojos, el valor de cambio es pues algo meramente convencional, la expresión de una equivalencia y por tanto algo *no intrínseco* a cada mercancía. El valor de cambio, sostiene Bailey, es simplemente el reflejo mental del hecho de que nos acostumbramos a medir la equivalencia de las mercancías en dinero y con ello provocamos la ilusión de que existe algo llamado "valor". Éste es, a su juicio, el error en que ha caído Ricardo. Bailey se mantiene pues en la apariencia inmediata del intercambio y por ello, es él y no Ricardo el que está dominado por el "fetichismo" (*Fetischist*), asegura Marx. Pero, ¿cómo se explica esta permanencia en la apariencia? Bailey mismo nos lo ha dicho: por el hecho de que el dinero asegura la intercambiabilidad de las mercancías, podemos contentarnos con esa expresión dineraria inmediata como

sustituta del valor.[46] Puesto que en la práctica ya se encuentra una lista de precios que relaciona todas las mercancías entre sí, ya no hay necesidad de examinar más lejos y por tanto no es preciso postular, como lo hacía Ricardo, la existencia de algo intangible y abstracto llamado "valor". La acerba crítica de Marx a Bailey consiste justamente en señalar que *la apariencia del dinero le oculta la necesidad* del concepto de "valor". Bailey no logra concebir que si el dinero permite el intercambio de mercancías es justamente porque el dinero mismo presupone la existencia de un dominio común del que él mismo forma parte y que no es otro que el concepto mismo de "valor". Para poder representar a las mercancías bajo la forma de precios, el dinero necesita a su vez formar parte de un proceso más amplio por el cual él mismo y las mercancías devienen intercambiables. El dinero no puede sustituir conceptualmente al valor —aunque todas las apariencias lo avalen—, pues por el contrario, es el valor el que explica y fundamenta la existencia del dinero.

Las dificultades de la apariencia, sin embargo, no acaban ahí, explica Marx. En efecto, los economistas clásicos sabían con precisión que el valor del dinero es variable, de manera que el dinero era una medida inadecuada, si se quería expresar con él el valor de cambio de las mercancías.[47] En consecuencia, desde Ricardo y en el mismo Bailey se mantenía la necesidad de encontrar una mercancía que sirviera como "medida invariable de los valores".[48] Era un "instinto de la razón"—dice Marx— el que los llevaba a esta categoría, porque

---

[46] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, vol. III, *op. cit.*, p. 175. (*MEW*, 26.3, 145).

[47] Una exposición suscinta se encuentra en C. Benetti, "Mesure invariable des valeurs et théorie ricardienne de la marchandise", en C. Benetti, *Marx et l'économie politique*, París, Presses Universitaires de Grenoble, 1977a.

[48] G. Dostaler, *Valeur et prix. Histoire d'un débat*, París, Presses Universitaires de Grenoble, 1977. G. Deleplace, "Marx et le profit chez Ricardo", en C. Benetti, *op. cit.*

los economistas percibían que la medida del valor no puede ser una mercancía pues toda mercancía tiene un valor variable. Aquello que constituye el valor de cambio de una mercancía no puede ser él mismo una mercancía porque no puede estar sujeto a las variaciones del valor. El valor es el concepto que permite comprender cómo cada mercancía adquiere valor de cambio, pero él mismo no tiene valor, sino sólo sustancia: es decir, el trabajo. Se comprende entonces —dice Marx— que la búsqueda de la "medida invariable de los valores" no fuese sino la expresión errónea para la búsqueda del concepto mismo de "valor".[49] Era una búsqueda errónea, pero explicable porque provenía de la apariencia del intercambio que no ofrece a la percepción sensible más que mercancías y dinero. La apariencia ocultaba al concepto, pero no lo ocultaba totalmente, sino que lo transfiguraba en la persecución de una cosa inexistente: "la medida invariable de los valores" (*immanenten Masses der Werte*), que se revelaba un problema sin solución. Esta "medida invariable" no era la representación inexacta de un objeto real, sino una respuesta objetiva, real, a una cuestión mal planteada, porque estaba planteada con los elementos aparentes ofrecidos por la circulación mercantil.[50] Era preciso —sostiene Marx— superar la apariencia del intercambio para acceder a la forma "valor", porque sólo ésta explica el intercambio de las mercancías entre sí y de ellas contra el dinero. "Apariencia" significa que esta realidad existe, pero que no tiene en sí misma su ser, sino que

[49] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, *op. cit.*, vol. III, p. 186. (*MEW*, 26.3, 154).

[50] "Bailey identifica la 'medida invariable' de los valores con la búsqueda de una medida *inmanente* de los valores, es decir, con el concepto mismo de valor. La variabilidad es justamente lo que caracteriza al valor. La 'invariabilidad' traduce la idea de que la medida inmanente de los valores no podía ser a su vez una mercancía que no sabría ser valor, sino algo que constituye al valor y que sea también, por consecuencia, la medida inmanente de su valor". *Ibid.*, pp. 186-187. (*MEW*, 26.3, 154).

está puesta por otro. Al criticar a la "medida invariable de los valores" Marx no la considera una imagen inexacta de lo real, sino una imagen real que proviene de la apariencia. Es ésta la que debe ser desmantelada, *en tanto que simple apariencia*.

El concepto de valor es una necesidad lógica, una entidad meramente conceptual sin la cual no es posible examinar la miríada de intercambios reales en el mundo de las mercancías. El concepto de valor tiene toda su justificación y toda su verdad justamente *en el proceso sistemático que entrelaza las categorías* y las determinaciones que exigen su presencia. El valor no corresponde a ninguna "cosa tangible" en el mundo (pero se hace manifiesto en el mismo momento en que cualquier mercancía exhibe su valor bajo la forma de su precio en dinero), y tampoco es una creación espontánea del entendimiento: es una consecuencia, un resultado obligatorio que el pensamiento elabora para poder sintetizar las determinaciones que ya ha realizado. Es obra del pensamiento en su sistematicidad interna. Las diversas redacciones del capítulo primero muestran las dificultades que el mismo Marx tuvo para reconocer su necesidad lógica. Es, naturalmente, un "producto del pensamiento", sin cuerpo sensible, y es por eso que los críticos de Marx lo consideran como una de sus creaciones más "metafísicas". Como cabía esperar, Marx respondió a sus críticos no defendiendo su "metafísica" ni señalando con el índice el objeto al que se refería, sino reprochándoles su ignorancia del quehacer científico, su incapacidad para reconocer su *necesidad lógica* y el pretender oponer al trabajo interno de las categorías una concepción de la verdad como simple correspondencia con los objetos empíricos, desafiándolos a probar, de cualquier otra manera, la razón intrínseca que gobierna el intercambio generalizado de mercancías.

El poder de la apariencia: fetichismo

Lo que está detrás de esta crítica de Marx al empirismo de los economistas clásicos no es sólo que se trata de una posición epistemológica errónea, sino que el empirismo ignora *la naturaleza* de los objetos inmediatos que toma, sin crítica, como objetos de las ciencias humanas. Mantenerse en la apariencia es ignorar que la apariencia misma es un resultado y de ningún modo algo inmediato *pues apariencia significa justamente que esa realidad existe pero no tiene en sí misma su razón de ser y ha sido puesta por otro.* El conocimiento no puede ser una "representación" del objeto, porque el objeto mismo es "sólo una apariencia". De manera que la crítica debe empezar por mostrar la manera en que la apariencia se construye, esto es, "criticar" la apariencia. A esto dedica Marx la categoría de "fetichismo" que adquiere así el significado de hacer emerger un problema epistemológico.

Recordemos lo que fetichismo es para Marx. Fetichismo es el hecho de que, en las sociedades capitalistas, a los productores independientes la relación entre sus trabajos privados no se les aparece como una relación entre individuos sino como relaciones entre las "cosas", es decir entre las mercancías y el dinero. Las mercancías y el dinero son obra de esos individuos, pero en la circulación mercantil ellas parecen cobrar una vida autónoma, obedecer a leyes propias a las que los productores deben someterse y no a la inversa, como racionalmente cabría esperar. Marx insiste en que el fetichismo de las mercancías y el dinero no es una ilusión ni una fantasía, sino el resultado de un mecanismo objetivo: puesto que los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social sino a través del mercado, las leyes que rigen el intercambio mercantil parecen autónomas respecto de los trabajos privados, leyes objetivas y dominantes puesto que son ellas las que determinan la acción

de cada productor individual. Al ingresar a la forma valor, los productos del trabajo obedecen a leyes más allá de cualquier productor privado y por ende esas mercancías, incluido el dinero, parecen dotados de cualidades propias, que les pertenecen por naturaleza. Ellas son creaturas de los productores directos, pero ahora se revierten dotados de autonomía y objetividad, como jeroglíficos sociales.[51] Puesto que algo similar sólo ocurre en los "neblinosos dominios" de la religión (donde los dioses, producto de la imaginación de los seres humanos, se revierten coléricos contra éstos), Marx hace uso de la categoría de "fetichismo".[52]

Como formación de la apariencia, el fetichismo se revela como un problema para el conocimiento por diversas razones:

a) El fetichismo es una inversión insensata, como la idea de que son las cosas las que determinan la acción de los hombres y no a la inversa. Pero esta insensatez descansa en un proceso que se realiza incesantemente, en cada acto en que el productor privado lleva sus productos del trabajo al mercado. Cada acto refuerza y extiende la base objetiva sobre la que se erige el fetichismo y la representación errónea que el individuo se hace de su situación. El fetichismo *es apariencia, pero no es una "ilusión"* porque tiene su origen objetivo en la manera en que los seres humanos se representan necesariamente sus condiciones de existencia.

b) La tarea de la ciencia es justamente mostrar el proceso real, pero esto sólo puede hacerse *partiendo de* y luego *oponiéndose*

---

[51] "No bien entra en la escena como mercancía (una mesa) se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas sobre el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar". K. Marx, *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, p. 87. (*MEW*, 23,85).

[52] K. Marx, "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", en *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, p. 87 y ss. (*MEW*, 23, 85).

a la apariencia. El conocimiento no es otro mundo que el que vive la conciencia inmediata, es la reconstrucción del mecanismo intrínseco de ese mundo y simultáneamente del mecanismo que gobierna su apariencia, su "efecto de realidad". Para lograrlo, ha sido necesario elaborar una serie de mediaciones categoriales: ha sido preciso partir de la mercancía individual, hacer el análisis de las diferentes expresiones del valor y de ahí a la génesis del dinero, todo ello como parte del descubrimiento de la forma "valor". Las "cosas" en el mundo social, incluida su apariencia, no declaran su naturaleza por sí mismas: "El valor no lleva inscrito en la frente *lo que* es" (*…dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was es ist*).[53] El desciframiento de la forma "valor" borra la apariencia de que las determinaciones de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo son algo fortuito y prueba, por el contrario, que el mecanismo de constitución del valor es un resultado necesario. Luego, la teoría debe mostrar también cómo, por ese mismo mecanismo necesario, se forma la apariencia de que este valor es algo intrínseco a las mercancías. El análisis debe mostrar la *verdad transfigurada por la apariencia* y la *verdad de la apariencia*, esto es la necesidad de que aquel aparecer se muestre como apariencia. La teoría, si es científica, debe dar cuenta de *toda* la objetividad: de la irrupción objetiva de los objetos en la experiencia y de la irrupción objetiva de la apariencia con la que se muestran, y ocultan su verdad, dichos objetos.

c) El descubrimiento conceptual de que los productos del trabajo constituyen meras expresiones cosificadas del trabajo humano, aunque inaugura —dice Marx— una época en la historia de la humanidad, "en modo alguno desvanece la apa-

---

[53] *Ibid.*, pp. 90-91. (*MEW*, 23, 88).

riencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo".[54] El conocimiento explica la apariencia, pero no la disuelve, porque ésta tiene otro origen que el de ser una idea falsa: es el de ser una idea objetivamente formada, pero inadecuada. Para aquellos que están inmersos en el intercambio de mercancías, ese mecanismo objetivo formador de la apariencia sigue funcionando intacto. El fetichismo no debe ser "diabolizado", pues es una operación natural y normal de la conciencia. No es preciso que nadie lo fabrique con el propósito de engañar a otro; se produce solo, sin ninguna intervención externa. Sería pues ilusorio creer que ese prejuicio podría ser disipado por la pura operación de una demostración teórica que sustituiría de una vez y para siempre lo falso con lo verdadero. Lo característico de este prejuicio es que renace una y otra vez. El suyo no es un enfrentamiento entre ideas verdaderas e ideas falsas, sino el conocimiento del procedimiento objetivo que produce ciertas representaciones que, lógicamente explicadas, se revelarán como falsas.[55]

d) Los seres humanos han vivido largo tiempo bajo el fetichismo de las mercancías y del dinero, pero el desciframiento del fetichismo, el desmontaje de la apariencia, no podía lograrse sino hasta el momento en que la producción de mercancías hubiera alcanzado determinado grado de desarrollo. Para que su comprensión fuera posible, un complejo proceso histórico debió haber tenido lugar. Hay que esperar —asegura Marx— un desarrollo real "para que la reflexión en torno a las formas de la vida humana y por consiguiente el análisis científico de

---

[54] *Idem.*

[55] Nos resulta difícil no evocar aquí lo que Spinoza llama "el punto de vista de la imaginación", es decir, la formación de las ideas inadecuadas. B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, apéndice al primer libro, De Deo.

las mismas tenga lugar".[56] Las categorías con las cuales se hace inteligible no anteceden al proceso, sino que lo siguen: ellas son síntesis reflexivas de un proceso real y no meras producciones espontáneas de la mente. Ésta es la preeminencia que Marx otorga al proceso objetivo sobre el pensamiento subjetivo. Sin la irrupción histórica del objeto no hay conocimiento, aun cuando el conocimiento signifique también determinar las condiciones de surgimiento de ese objeto.

e) Adicionalmente, las formas desarrolladas de la producción de mercancías ocultan mucho más que revelan a la conciencia inmediata el carácter social de los trabajos individuales. La extensión y la profundización del intercambio de mercancías, antes que debilitarla, fortalecen la idea del fetichismo. Es la profundización de las condiciones de la producción la que crea y fortalece este "efecto de realidad" que es fetichismo y la que oculta su verdadera naturaleza. No son las "cosas" las que organizan el mundo objetivo que se ofrece a la conciencia, sino la acción práctica de los hombres la que crea la objetividad de las cosas. La objetividad y su apariencia son un producto social: la objetividad no existe por sí sola, sino a través de las relaciones sociales que inevitablemente son mediadoras de toda apropiación humana del mundo. Fetichismo, en Marx, es pues una *teoría de la creación de la objetividad* bajo la que se desenvuelven las sociedades regidas por el capital.

Las categorías de la economía clásica se encuentran justamente en esta situación "fetichista". En la medida en que ellas "representan" sin crítica la madurez alcanzada por las relaciones capitalistas, ellas adoptan ese mismo fetichismo.

---

[56] K. Marx, *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, p. 92. (*MEW*, 23, 89).

Sin embargo, ellas lo hacen en una doble vertiente porque el fetichismo es una forma singular de aparición: es aparecer, pero transfigurado. Por un lado, las categorías no son simplemente falsas, pues en diversos grados exponen la anatomía interna de tales relaciones, sus propiedades intrínsecas; pero por el otro reproducen las expresiones absurdas de esta inmediatez. Por ello, gran parte de la crítica de Marx consiste en no declarar falsas a tales categorías sino en una tarea doble: mostrar cómo la ausencia de toda mediación conceptual las conduce a reproducir, pero bajo una forma reflexiva, los prejuicios de la conciencia inmediata. Las categorías de la economía política son una mezcla de profundidad y superficialidad de la apariencia: "formas semejantes constituyen precisamente las *categorías (Kategorien)* de la sociedad burguesa".[57] Este ejercicio es lo que caracteriza a las *Teorías sobre la plusvalía* en Marx: ¿cuáles son las limitaciones de tal, cual, categoría? ¿Cuáles son las mediaciones de las que carece? ¿En qué medida reflejan las relaciones reales? Criticar la apariencia es también criticar las categorías con las que se sistematiza dicha apariencia. El problema no es con qué exactitud la categoría refleja la inmediatez, sino por el contrario, en qué medida no hace más que reproducir esa misma inmediatez. La crítica se detiene largamente en esa mezcla entre inmediatez y elaboración conceptual, pero nunca es para mostrar la necesidad de "observar mejor" al objeto inmediato sino de construir una sistematicidad categorial más acabada al interior del pensamiento. Un ejemplo de ello se encuentra en A. Smith. En efecto, en el momento en que Marx examina la categoría de plusvalía, él encuentra que A. Smith define por momentos correctamente el origen del plusvalor: según este

[57] *Ibid.*, p. 93. (*MEW*, 23, 90).

último, la fracción del capital constituida por la materia prima y los medios de producción no participa en la producción de plusvalía, de manera que ésta es definida correctamente como la cantidad de trabajo adicional que el obrero entrega al capitalista por encima de la fracción de su trabajo, que no constituye sino el equivalente de su salario, es decir de la parte variable del capital. Pero luego, A. Smith acepta que el capitalista *sabe* que su ganancia depende del volumen total del capital y no sólo de la parte que entrega bajo la forma de salario. Aceptando este punto de vista, que reintroduce esa parte del capital que previamente había desechado, A. Smith pasa insensiblemente de la plusvalía (que es un concepto) a la ganancia (que es lo que el capitalista percibe de manera inmediata). Este error, que todos los economistas clásicos posteriores repetirán sin cesar, muestra cómo se encuentran, una al lado de la otra, la categoría verdadera y la inmediatez, en beneficio de esta última. De ahí se derivan una serie de inconsecuencias y contradicciones que los economistas neorricardianos posteriores intentarán ocultar bajo una "fraseología escolástica": "El empirismo más grosero (*Der grobe Empirismus*) se transforma entonces en metafísica falsa (*falsche Metaphysik*), en escolástica que se tortura en querer deducir directamente de los fenómenos empíricos indiscutibles, por simple abstracción formal, de la ley general o a presentarlos de tal modo que ellos parecen corresponder con aquella".[58]

Debido al poder de la apariencia, mientras el pensamiento se mantenga dentro de las relaciones capitalistas, el fetichismo no se disipará. Sin embargo, piensa Marx, ese fetichismo se derrumba apenas nos desplazamos en la historia hacia otras

[58] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, vol. I, *op. cit.*, p. 88. (*MEW*, 26.1, 60-61).

formas de producir: la Edad Media o la familia patriarcal.[59] Cierto, en estos modos de producción las relaciones aún están basadas en la sumisión y la dependencia, pero al menos en ellos la división social del trabajo y la inserción en éstas del trabajo individual no tienen misterio. Tal desplazamiento histórico se revela una suerte de "propedéutica", un elemento esencial de la crítica porque muestra la cambiante relación que existe entre el contenido material indispensable a la reproducción de la vida humana y las formas que este contenido ha debido adoptar. De este modo, Marx propone una suerte de "experimento mental" recurriendo a la ficción de Robinson Crusoe. Marx no gusta de las "robinsonadas" de la economía política, pero recurre a una para mostrar algo diferente a aquéllas. En efecto, la economía clásica recurre a la historia ilusoria para sostener cómo "las cosas han sido siempre las mismas", aunque en versiones "primitivas". Marx, por el contrario, considera que la historia (o el experimento mental) no está destinada a probar la semejanza sino la diferencia, de forma que separa al pasado del presente. Los hombres siempre han debido producir sus condiciones materiales de vida, pero la historia hace patentes las "formas" radicalmente distintas que tal producción adopta. La historia es la sucesión de esas "formas" cambiantes y distintas. Volvemos nuevamente a lo que fue la cuestión de partida: aquello que caracteriza a las relaciones capitalistas no puede encontrarse en su "contenido", en los elementos básicos de la producción de la vida material, sino en su "forma", en la disposición singular que esos materiales adoptan en un momento dado. La economía política es criticada por Marx porque ignora completamente la "forma" cambiante que adopta ese contenido.

---

[59] Esto es lo que Marx hace en *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, p. 94 y ss. (*MEW*, 23, 91).

La unidad de la forma y el contenido en las categorías de la economía

Recordemos nuevamente que Marx no se ha propuesto escribir una obra filosófica sino producir una teoría social que dé cuenta de la manera en la que se produce y reproduce la vida material bajo las relaciones capitalistas de producción. Tal teoría cuenta con una tesis de gran alcance: en su acción práctica colectiva, los seres humanos crean una serie de relaciones cuyos productos, aún siendo obra suya, escapan en cierta medida a la voluntad individual de cada uno. Luego, se ven obligados a hacer inteligibles esas relaciones y esos objetos que ellos han creado pero que parecen revertírseles. En este proceso único en el que se generan simultáneamente la objetividad de los objetos y la inteligibilidad de esos mismos objetos se encuentra la unidad de forma y contenido. Esta unidad de la forma y el contenido en la teoría de Marx ha sido frecuentemente señalada por los comentaristas.[60] En nuestro caso, la evocamos no sólo porque es una de las grandes críticas dirigidas a la economía clásica, sino porque tiene un papel fundamental en la manera en que Marx resuelve conceptualmente el problema del origen y el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción. Sin la unidad de forma y contenido, no es posible comprender la manera en que Marx plantea la esencia verdadera de dichas

[60] "No hay que olvidar que sobre el problema de la forma y el contenido, Marx adopta el punto de vista de Hegel y no el de Kant. Este último hacía de la forma algo que se agrega del exterior al contenido. En la filosofía de Hegel el contenido no es una cosa en sí a la cual la forma se adhiere desde el exterior. Por el contrario, es el contenido mismo el que, en el curso de su desarrollo, da nacimiento a la forma que ya estaba contenida en él, en estado latente. La forma surge necesariamente del contenido mismo". I. Roubine, *Essays sur la théorie de la valeur de Marx*, París, François Maspero, 1977, pp. 164-165. Véase igualmente entre muchos otros, J. Banaji, "From Commodity to Capital; Hegel's Dialectic in Marx's Capital", en D. Elson, *Value. The Representation of Labour in Capitalism*, Londres , CSE Books, 1979.

relaciones, su fundamento real, más allá de las apariencias. Según Marx en *El Capital*, en este punto se concentra la carencia de la economía política clásica:

> Es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y ha descubierto el contenido oculto bajo esas formas. Sólo que no llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta esa forma ([…] *warum dieser Inhalt jene Form annimt*), de por qué el trabajo se presenta *en el valor (im Wert)* de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la *magnitud de valor (Wertgrösse)* avanzada en el proceso de trabajo.[61]

Marx sostiene entonces que, si se admiten como dadas las relaciones de producción capitalistas, es posible, hasta cierto punto, examinar sus relaciones internas, pero este conocimiento es necesariamente incompleto porque no se ha planteado la cuestión de *cómo esos objetos adquirieron dicha forma*, esto es, cómo dichos objetos han llegado a ser lo que son. Partiendo del intercambio de mercancías cotidiano es posible, por ejemplo, observar la ganancia del capitalista, reconocer la existencia del plusvalor, establecer los mecanismos de la oferta y la demanda, pero antes que ello es preciso, piensa Marx, analizar cuáles son las relaciones que provocan que un producto del trabajo concreto adquiera la "forma mercancía". Conocer la "forma" social de este objeto es precisamente establecer las condiciones históricas por las cuales un producto del trabajo ha adquirido la forma de valor, y con ello la determinación de

---

[61] K. Marx, *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, pp. 97-98. (*MEW*, 23, 94-95).

poseer un valor de cambio. Puesto que estas determinaciones son las que hacen que ese objeto (que de suyo no es más que un producto "útil") sea una mercancía, examinarlas es *definir la esencia del objeto convertido en mercancía*. Es porque participa en ciertas relaciones de producción que dicho objeto es el que es: una mercancía, adquiere su existencia, su razón de ser y posee un valor de cambio. Antes de participar en las relaciones capitalistas, el producto útil del trabajo humano no es, en y para sí, mercancía; sólo deviene mercancía al interior y como resultado de estas relaciones. Mediante la reflexión, el objeto "mercancía" es unificado con las condiciones que posibilitan su existencia social y sin esta unificación el producto del trabajo está simplemente ahí, como algo contingente. A nuestro juicio, Marx coincide aquí con Aristóteles[62] y con Hegel:[63] todo lo que existe es la unidad de contenido y forma, porque ésta es la verdadera esencia de la cosa, lo que hace que la cosa sea lo que es.[64] Conocer la "forma mercancía" es conocer la manera en que un producto del trabajo humano adquiere las determinaciones sociales que lo hacen ser lo que es en la existencia: sin duda tiene presencia, pero es presencia mediada por la reflexión, es la unidad de la existencia y de su esencia.

Los economistas clásicos desconocen esta unidad entre la forma social y el contenido material y en consecuencia en ellos se escinde el pensamiento y el ser, y sus categorías perma-

---

[62] "Por forma (*eidos*) entiendo la esencia (*to ti en einai*) de cada cosa y su esencia primera (*prote ousia*)". Aristóteles, *Metafísica*, VII, Madrid, Editorial Gredos, 1998, 7, 1032b, pp. 1-2.

[63] "La materia es lo determinado indiferente y es el elemento pasivo, mientras que la forma es el elemento activo […] la materia debe estar formada, lo mismo que la forma debe estar materializada, realizar su identidad en la materia, hacer de ésta su hábitat y su receptáculo". Hegel, citado en R. Rosdolsky, *Génesis y estructura de* El Capital *de Marx*, *op. cit.*, p. 118.

[64] "El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada comida con cuchillo y tenedor es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes". K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 12. (*MEW, Grundrisse,* 13).

necen separadas de aquello que intentan pensar, como meras representaciones de objetos dados: "En (A. Smith), como en todos los economistas burgueses que vendrán después que él, la ausencia de sentido teórico por las diferencias "de forma" ([…] *der Mangel an theoretischen Sinn für Auffassung der Formunterschiede* […]) de las relaciones económicas es la regla […]".[65] De aquí provienen dos errores solidarios que tienen este origen común:

a) Por un lado, puesto que no logran separar la forma social de las cosas de su objetividad material, califican a los objetos de acuerdo con determinaciones que de hecho corresponden a su forma histórica. Eso es lo que lleva a los economistas a definir el capital por su expresión física, como una suma de medios de producción, lo que provoca que cualquier instrumento de producción, por muy primitivo que sea, pueda ser declarado "capital": "En la primera piedra que el salvaje arroja al animal que persigue […] vemos la apropiación de un artículo con la mira de coadyuvar en la apropiación de otro, *descubriéndose así* […] *el origen del capital*".[66] La razón es que la expresión material del objeto se separa del proceso por el cual ha adquirido su forma social y con ello pierde su determinación específicamente histórica: "Cuando se dice que el capital es 'trabajo acumulado' —hablando con propiedad trabajo *objetivado*—, que sirve de medio al nuevo trabajo (producción) se toma en cuenta la simple materia del capital y se prescinde de la determinación formal, sin la cual no es capital" ([…] *die einfache Materie des Kapital betrachtet, abgesehn von der Formbestimmung, ohne die nicht Kapital ist*).[67]

---

[65] Y la cita continúa: "[…] y se debe a su grosero apresuramiento por aprehender la materia tal como empíricamente se ofrece a ellos y por el hecho del interés que prestan a esta aparición empírica". K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, vol. I, *op. cit.*, p. 91. (*MEW*, 23.1, 63-64).

[66] K. Marx, *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, p. 223, nota 9.

[67] K. Marx, *Elementos*, p. 196. (*MEW*, *Grundrisse*, 168-169).

b) Por la misma razón, pero en sentido inverso, los economistas se proponen derivar de los meros procesos técnicos —que son la materia de la producción— aquellas determinaciones que no tienen otro origen que las relaciones sociales. Esto es lo que les permite a A. Smith y luego D. Ricardo afirmar que el incremento de valor que el capitalista se apropia como ganancia no proviene del trabajo, sino de la productividad que aportan los medios de producción mejorados, lo que de hecho contraviene y echa por tierra la ley del valor, que ambos consideran el núcleo de la producción capitalista y de su propia teoría. En los dos casos, los economistas clásicos no logran diferenciar, y por ello confunden, los *soportes materiales* de producción de las determinaciones que éstos adquieren por el hecho de participar en determinada *forma social*. De ahí la crítica que Marx les dirige: "Estas formas no reflejan las propiedades de las cosas mismas, sino las propiedades del marco social considerado".[68]

Bajo el problema de la unidad entre forma social y contenido material, Marx está poniendo en cuestión la definición misma de lo que cabe comprender como "capital" en tanto que "objeto", en tanto que medios de producción. En efecto, los medios de producción (la materia prima, los instrumentos de trabajo) no son, en y para sí, capital. Pero esos mismos medios de producción se convierten en capital apenas entran en relación con el trabajo asalariado. En y para sí los medios de producción no son capital que, *luego*, entra en relación con el

[68] Marx hace uso de diferentes expresiones para referirse a esta cuestión. He aquí algunos de ellos descritos por Roubine: "Estas formas no reflejan las propiedades de las cosas mismas, sino las propiedades del marco social considerado". A veces Marx habla simplemente de "forma" o de "determinación social", pero de modo más preciso Marx entiende por esto: "forma económica", "forma social", "forma históricamente determinada". A veces, Marx dice también que el objeto adquiere una "existencia social", una "existencia formal", un "modo de existencia formal", una "existencia funcional", una "existencia ideal". I. Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, *op. cit.*, p. 65.

trabajo asalariado; por el contrario, es *porque entran en relación* con el trabajo asalariado que adquieren la forma social de capital. Marx sostiene que tales objetos *no son de suyo, por sí mismos capital que posteriormente* entra en relación con el trabajo; a la inversa, los objetos sólo son capital *porque* entran en relación con el trabajo: es en el proceso relacional en el que participan donde se constituye su esencia, su definición esencial, y fuera de ese proceso, no son. Con frecuencia, la comprensión de la obra de Marx se dificulta porque se olvida que la determinación formal es la clave de la comprensión de las diferentes funciones que un mismo objeto posee cuando es involucrado en dichas relaciones. Esto es una constante en su pensamiento, del que un caso notable es el dinero, que puede adoptar diversos roles:

> Si la transferencia del producto del vendedor al comprador y la transferencia de moneda del comprador al vendedor se realiza simultáneamente, el dinero juega la función de *medio de circulación*. Si la transferencia de la mercancía precede a la transferencia de dinero y si la relación entre el vendedor y comprador se transforma en una relación entre acreedor y deudor, el dinero sirve entonces para cumplir la función de *medio de pago*. Si el vendedor conserva el dinero que ha recibido luego de la venta y posterga el momento en que entrará (mediante la compra) en una nueva relación de producción, el dinero adquiere la forma o la función de *medio de atesoramiento*. Y finalmente si el dinero aparece en la relación entre el propietario de los medios de producción y el poseedor de la fuerza de trabajo con el fin de producir una mercancía para la venta, entonces el dinero adquiere la función o la forma de *capital*.[69]

---

[69] *Ibid.*, pp. 58-59.

En y para sí, el dinero no es capital, pero deviene capital apenas encuentra la mercancía "fuerza de trabajo" y entra en relación con ésta. Por eso en *El Capital*, Marx ha hecho preceder correctamente al intercambio entre el capital y el trabajo de un largo capítulo sobre el dinero.

Hemos insistido en la unidad entre forma y contenido porque desde este punto de vista se explica mejor la actitud crítica de Marx ante las categorías de la economía clásica. Para los economistas clásicos, cada categoría es una *síntesis* que intenta aprehender, reproduciendo en el plano del pensamiento, las determinaciones y relaciones que exhibe un objeto empíricamente dado. El pensamiento parece funcionar básicamente bajo la forma de "abstraer", de hacer "abstracción". Para Marx, por el contrario, la pregunta que cada categoría debe responder antes de ser utilizada es: ¿cómo ese contenido material adquirió esta forma social? Referida a las relaciones de producción esta pregunta tiene muy diversas expresiones: ¿Por qué los medios de producción en esta sociedad adoptan la forma de capital? ¿Por qué en esta sociedad los medios de subsistencia del trabajador adoptan la forma de salario? ¿Por qué el incremento de la productividad del trabajo adopta la forma de plusvalía? En cada caso, un cierto contenido material adopta una "forma" específica y ninguna otra, por el hecho de ingresar en las relaciones capitalistas. De este modo, la categoría sigue siendo una síntesis, pero no de un contenido empírico dado, sino de las determinaciones que van surgiendo en las relaciones, sea dentro de la estructura, sea dentro de la historia de tales relaciones de producción. Los objetos que constituyen el capital tienen una esencia, pero no tienen ningún carácter sustantivo exterior al proceso; a su vez, la categoría es una forma del pensamiento, pero tiene contenido debido a las transformaciones históricas del objeto, y debido además a sus relaciones con otras catego-

rías, en el itinerario del proceso de pensar dicho objeto. Antes del proceso, el objeto es materia, instrumento de producción, capital en "potencia"; luego del proceso es acto, ha obtenido una forma social. Antes del proceso, el pensamiento no posee ninguna categoría económica; luego del proceso el pensamiento tiene un contenido y una forma: es teoría del capital.

Marx llama "sustancia" o "esencia" a la unidad de la forma y el contenido. Lo que hace que un objeto, un medio de producción, sea lo que es (es decir que tenga una esencia), no son sus rasgos universales genéricos, sino por el contrario, sus determinaciones particulares adquiridas en y por las relaciones sociales en las que participa. Esto es su diferencia específica, lo que transforma al mero "instrumento de producción" en "capital", es decir aquello que lo identifica, e identificándolo permite diferenciarlo de todos los demás instrumentos productivos. Se comprende así la crítica general de Marx:

> Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía, y más específicamente del valor de la misma, la forma valor (*die Form des Werts*), la forma misma que hace de ella un valor de cambio [...] Y esto no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud de valor absorba por entero su atención. La causa es más profunda. La forma valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta (*Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakteste* [...]), pero también la más general del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como un tipo particular de producción social y con esto, a la vez como algo histórico.[70]

[70] K. Marx, *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, pp. 98-99, nota 32. (*MEW*, 23, 95).

Si se omite la forma, la definición del capital se ve reducida al contenido material de los medios de producción y por ende "parece existir en todas las formas de producción anteriores, lo que es cabalmente a-histórico".[71] Todo esto a su vez se explica porque no se ha considerado la actividad única que ha conducido, por una parte, al surgimiento de ese objeto llamado "capital" y por el otro a la actividad del pensamiento, que ha debido recorrer igualmente el proceso de determinación de ese objeto:

> Todo esto aparenta ser obra de la abstracción que es igual en todas las condiciones sociales y que sólo lleva más adelante el análisis y lo formula de manera más abstracta (más general) de lo que hasta entonces solía ocurrir. Si de este modo se hace abstracción de la forma determinada y sólo se pone énfasis en el *contenido que como tal es el medio necesario de todo trabajo, nada más fácil naturalmente que demostrar que el capital es una condición necesaria de toda producción humana*. Se aporta la prueba correspondiente mediante la abstracción de las determinaciones específicas (*spezifischen Bestimmungen*) que hacen del capital el elemento de una etapa *histórica* particularmente desarrollada de la producción humana.[72]

La unidad de la forma social y el contenido material permite ver, que en el conocimiento, ella plantea al menos dos órdenes de problemas. La forma valor nos permitirá ver esto con claridad: la forma valor es un problema histórico, objetivo. La forma valor sólo emerge como resultado de una extensa divi-

---

[71] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 197. (*MEW*, *Grundrisse*, 169).

[72] *Idem.*

sión social del trabajo y del intercambio generalizado de mercancías, los cuales exigen que se constituya un mecanismo que permita hacer homogéneos todos los trabajos independientes y se distribuya el trabajo social sin que exista ningún acuerdo previo entre todos los productores independientes. El valor es un producto inconsciente de esas relaciones de producción.[73] Como obra inconsciente esa forma valor se revierte y se impone a todas las acciones de los agentes individuales. Por ello, para descifrar la forma valor que es su obra se requiere ahora de un esfuerzo teórico, es decir que además de un resultado histórico es un problema lógico que exige una cierta elaboración conceptual. Marx mismo nos deja ver el camino que él ha seguido para llegar al concepto de "valor":

> Yo parto de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la mercancía. Analizo ésta y lo hago fijándome ante todo en la *forma bajo la cual se presenta*. Y descubro que la "mercancía" es, por una parte, en su forma material un objeto útil, o dicho en otros términos, un *valor de uso* y por otra parte, encarnación del valor de cambio y, desde este punto de vista, *valor de cambio ella misma*. Sigo analizando el "valor de cambio" y encuentro que éste no es más que la forma de manifestarse un modo especial de aparecer el *valor* contenido en la mercancía, en vista de lo cual procedo al análisis de este último.[74]

---

[73] D. Elson, "The Value Theory of Labor", en D. Elson (ed.), *Value. The Representation of Labour in Capitalism*, *op. cit.*, p. 158 y ss.

[74] K. Marx, "Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolfo Wagner", en K. Marx, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 718. Como es sabido, estas glosas son el último escrito referido a la economía de Marx. Ellas fueron encontradas en un cuaderno de extractos de lectura de 1881-1882, cuyo título es *Cosas económicas en general*. Este escrito se encuentra incluido en el volumen I de *El Capital*, en la edición del Fondo de Cultura Económica, pero no se encuentra contenido en la edición de las *Marx-Engels Werke* (*MEW*).

Llegado al valor como forma lógica, Marx puede corregir su afirmación inicial: la mercancía no es valor de uso y valor de cambio; la mercancía es un objeto material útil y una *forma* valor:

> Como se ve, yo no divido el valor en valor de uso y valor de cambio como términos antitéticos en que se descomponga lo abstracto, el "valor", sino que digo que *la forma social concreta* del producto del trabajo, de la mercancía, es por una parte valor de uso y por la otra "valor", no valor de cambio, puesto que éste es una simple forma de manifestarse y no su propio contenido.[75]

El concepto de valor es resultado de un proceso, pero plantea un doble problema: por un lado, es un proceso histórico, producto de la acción colectiva humana; y, por el otro, es también un problema que requiere una elaboración teórica: la búsqueda de un fundamento de ese proceso real.[76] El concepto de valor es el resultado de un proceso histórico no planeado por nadie, no teleológico, pero en el plano lógico se muestra como una necesidad interna al proceso del pensamiento, algo que el pensamiento no puede dejar de postular en su intento por hacer inteligible tal proceso real. No hay ninguna necesidad en el proceso histórico, no existe ninguna teleología puesta por nadie, pero cuando el pensamiento quiere hacer ese proceso inteligible, debe recurrir a una trama de determinaciones necesaria, que muestre que su presencia no es contingente, sino que tiene un fundamento, una razón de ser, y esto es exactamente el conocimiento de la cosa. Por eso Marx puede escribir:

---

[75] *Ibid.*, p. 718.

[76] A. Hussain, "Misreading Marx's Theory of Value: Marx Marginal Notes on Wagner", en D. Elson, *Value. The Representation of Labour in Capitalism*, *op. cit.*, p. 150.

> El infeliz (se refiere a un comentario publicado en el diario *Zentralblatt*) no ve que aunque en mi libro no figurase ningún capítulo sobre el "valor", el análisis de las condiciones reales que yo trazo encerraría ya la prueba y la demostración de la relación real del valor. Las cháchara sobre la necesidad de probar el concepto de valor sólo se basan en la más completa ignorancia tanto del asunto de que se trata como del método de la ciencia en general.[77]

La unidad de la forma social y del contenido material es crucial si se quiere comprender el concepto de contradicción en *El Capital*. Entre la forma social y el contenido material se presentan antagonismos que exigen solución en el plano práctico, pero que obligan al pensamiento a crear nuevas categorías para hacer inteligible ese mismo proceso. *El Capital* permite mostrarlo: Marx ha iniciado con el análisis de la mercancía y ha encontrado que ella es algo bifacético: está compuesta de valor de uso y valor de cambio. La ley del valor, tan trabajosamente alcanzada, muestra que ambos rostros no pertenecen en y para sí al producto del trabajo concreto: el valor de uso es su cara material, pero el valor de cambio es una determinación social que convierte al "producto útil" en mercancía. Es porque los productos útiles del trabajo son materialmente diferentes unos de otros que, para ser intercambiados, deben recurrir a algo exterior a cada uno, a una ley que los haga homogéneos: ésta es la ley del valor-trabajo. Para resolver las dificultades surgidas de su diversidad como productos del trabajo concreto, todas las mercancías se someten a la ley del valor. Inmediatamente, las necesidades del intercambio mercantil generalizado provocan

[77] K. Marx, carta a Kugelmann, 11 de julio de 1868, contenida en *El Capital,* México, Fondo de Cultura Económica, 1959, *op. cit.,* p. 705. (*MEW*, 32 553).

que una mercancía particular (los metales preciosos) adquiera el papel de equivalente general, es decir de "referencia" en la cual todas las mercancías expresan su valor: es la génesis del dinero. El dinero resuelve las dificultades del intercambio mercantil porque, materializando el valor de cambio, permite que productos útiles del trabajo de muy diversa naturaleza puedan ser equiparados entre sí. El dinero resuelve esa contradicción, pero lo hace llevando la misma oposición a un nivel superior. El capítulo III de *El Capital*, "El dinero o la circulación de mercancías" (que con frecuencia es poco comprendido en su estructura y sus intenciones) está dedicado a mostrar cómo la génesis del dinero conduce a nuevas contradicciones latentes en la circulación mercantil que tenía como propósito resolver. El dinero puede provocar una parálisis del trabajo concreto, productivo, pues como riqueza universal puede ser *atesorado*; luego, puede provocar diversas crisis en la producción porque, como medio de circulación, se independiza del trabajo contenido en las mercancías que representa y crea la ilusión de que "el dinero genera dinero"; finalmente, al convertirse en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, el dinero se convierte en el fin último de la producción, sin consideración alguna al trabajo útil y concreto que le dio origen, con el resultado de que el trabajo, que es su fundamento, es transmutado ahora en el siervo del dinero. Las diferentes determinaciones del dinero representan pues otras tantas contradicciones latentes en las dos caras del trabajo que se realiza bajo las relaciones capitalistas. Como materialización del valor, él lleva en las extrañas, insertas en su identidad, esas determinaciones que se contraponen unas a otras. La economía política asistía a esos conflictos en la acumulación capitalista, pero sin comprender la forma social del dinero no podía atribuirlas sino a disfunciones, a accidentes de ruta pasajeros y superables. En Marx,

por el contrario, el dinero no hace más que mostrar, en un nivel superior, la contradicción que ya estaba latente entre valor de uso y valor de cambio en los productos del trabajo, las dos determinaciones de la mercancía que exhiben que ésta es, por un lado, producto del trabajo concreto, útil, pero que por el otro, como trabajo "en general", se socializa en un proceso no planeado, y por tanto ambas caras del trabajo pueden seguir trayectorias diferentes. La contradicción se manifiesta como un conflicto aparente y visible en la circulación de las mercancías y el dinero, pero descansa sobre todo en el principio intrínseco en que se desenvuelve el trabajo en las sociedades modernas, principio que luego exige ser comprendido en el plano lógico.

Sin duda alguna, en las sociedades modernas los productos del trabajo entran en relaciones conflictivas, como lo muestran la mercancía y el dinero. Pero esas relaciones no adquieren significado sino cuando son reflexionadas (incluso en el plano práctico, incluso pobremente) y en este momento demandan del pensamiento que cree las categorías para determinar la naturaleza de tales dificultades. Marx no fue el primero en observar las dificultades en la acumulación capitalista: éstas eran ya bien conocidas por todos los capitalistas y, de hecho, ellas eran en buena medida la primera motivación para elaborar una teoría. Lo que Marx hizo fue conceptualizar esos conflictos mediante la categoría de "contradicción", es decir, probando que esas dificultades no son una mera "disfunción" temporal y pasajera entre los elementos que componen el capital, sino que todos sus productos, y el capital mismo, son *contradictorios en y para sí*, en su definición esencial, por el hecho de que hacen ver dos aspectos del trabajo realizado al interior de ciertas relaciones sociales. En la economía clásica, los conflictos en la mercancía o en el dinero son desajustes entre elementos naturales de la producción. La crítica a la economía

política consiste en mostrar que la mercancía y el dinero no entran en conflicto accidentalmente, sino que, en y para sí, aquéllos son *esencialmente contradictorios* y que en la circulación no hacen más que exhibir esa oposición interna que los define. La contradicción está sin duda en la mercancía "real", pero no tal como ésta se presenta en la exterioridad del ser (pues ningún químico ha encontrado la contradicción en el cuerpo de ninguna mercancía), sino en el momento en que esa mercancía es determinada en su esencia, como producto del trabajo humano, por la reflexión en su esfuerzo por hacerla inteligible. En otras palabras, la contradicción en Marx no es una "representación" que el pensamiento se hace de las relaciones conflictivas visibles en el intercambio de las mercancías; la contradicción es un concepto lógico que permite comprender esas mismas relaciones conflictivas, pero al precio de definir de otro modo a los objetos mismos del capital: las mercancías y el dinero, mostrando que no son "cosas", que luego entran en oposición, sino que son "cosas contradictorias", que a la reflexión se muestran conflictivas *en sí mismas*, porque llevan *inscritas en ellas* las relaciones del trabajo al interior de las cuales son producidas. Debido a ello la contradicción está "en el ser" (pues éste tiene una objetividad y un movimiento propios), pero no el ser desnudo, sino en el ser cuando es llevado a su fundamento, reflexionado en la difícil unidad de su contenido material y de su forma social.

Es justamente por su carencia en examinar la serie de relaciones por las cuales un contenido material adopta una forma social (y adquiere por ende las determinaciones que hacen que el objeto sea lo que es), por lo que Marx no cesa de criticar el tratamiento de las categorías entre los economistas clásicos. Un ejemplo de ello es Proudhon, quien sostiene que "La diferencia *para la sociedad* entre capital y producto, no existe. Esta

diferencia es enteramente subjetiva a los individuos".[78] Por su parte, Marx comenta: Proudhon equivoca justamente que

> la presunta consideración desde el punto de vista de la sociedad no significa otra cosa que perder de vista las *diferencias* que precisamente expresan la *relación social* [...] La sociedad no consiste en individuos sino que expresa la suma de relaciones y condiciones en las que los individuos se encuentran recíprocamente situados. Como si alguien dijera: desde el punto de vista de la sociedad no existen esclavos y ciudadanos: éstos y aquéllos son hombres. Ser esclavo o ser ciudadano constituye determinaciones sociales, relaciones entre los hombres A y B. El hombre, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad.[79]

Alcanzar la unidad de contenido y forma es unificar la apariencia del objeto con su esencia, la unidad de la cosa con su razón de ser, del objeto manifiesto con su fundamento. Pero es una difícil elaboración conceptual porque las cosas nunca se ofrecen inmediatamente en su verdadera naturaleza. Si así fuera, dice Marx, entonces para qué necesitaríamos a la ciencia. La apariencia inmediata es un obstáculo a superar. En el caso de las relaciones capitalistas de producción ya se ha visto que la apariencia se ofrece bajo la forma de un fetiche: las mercancías y el dinero aparentan tener una vida independiente de sus productores. Ahora bien, desarticular el obstáculo de esta apariencia resulta una difícil operación conceptual al menos por dos razones: primero, porque las relaciones de producción

---

[78] K. Marx, citando a Proudhon, en *Elementos*, *op. cit.*, p. 204. (*MEW*, *Grundrisse*, 176).

[79] *Ibid.*, pp. 204-205. (*MEW*, *Grundrisse*, 176).

precedentes han desaparecido por completo, sustituidas por nuevas formas de dependencia social. Es imposible adivinar, bajo la sombra del proletario moderno, al siervo medieval o al esclavo de la Antigüedad. Estos supuestos históricos pertenecen al pasado, a la historia de la formación del capitalismo, pero de ningún modo a su historia contemporánea. Esos supuestos de origen, "han sido abolidos en su existencia".[80] Lo mismo que el proletario moderno no puede ser separado de las condiciones que posibilitan su presencia, el siervo medieval o el esclavo antiguo se comprenden únicamente al interior de sus respectivas relaciones de dependencia. No basta pues con comprender la estructura de las relaciones actuales, sino que es preciso igualmente servirse de alguna teoría que permita dar cuenta de los modos de producir anteriores. Aquí se percibe claramente la necesidad que tiene Marx de una teoría de la historia. Afortunadamente, la comprensión de la "forma" de producción más desarrollada permite la comprensión de las "formas" de producción previas pues "la clave de la anatomía del mono está en la anatomía del hombre".[81] Por ello se requiere de una comprensión de las alteraciones de "forma" entre un modo de producir y otro, de las modificaciones profundas en las relaciones sociales que, más que una simple continuidad, exhiben determinadas rupturas.

Existe un segundo obstáculo por el cual resulta difícil desarticular la apariencia fetichista que ofrecen las relaciones capitalistas de producción. En efecto, aquellas condiciones históricas y supuestos de origen quedan borrados debido a que, partiendo de su realidad, el capital crea constantemente

---

[80] *Ibid.*, p. 420. (*MEW*, *Grundrisse*, 363).

[81] *Ibid.*, p. 26. (*MEW*, *Grundrisse*, 25).

las condiciones de su propia reproducción. Como totalidad auto-subsistente, el capital en su funcionamiento incesante reproduce sus propias condiciones de existencia: así, el trabajo asalariado produce las condiciones para que éste mismo vuelva a reaparecer en el mercado y produzca igualmente las condiciones para que en el siguiente ciclo productivo reaparezca el capital dinerario dispuesto a adquirir nuevamente esa fuerza de trabajo: "En el sistema burgués completo […] todo lo que es puesto es también una presuposición; éste es el caso con cualquier sistema orgánico".[82] Debido a la continuidad de sus ciclos productivos, el capital oculta los que fueron sus presupuestos históricos, borra incluso su recuerdo y poniendo él mismo sus propias condiciones de existencia, adopta un aspecto "natural". El capital aparenta haber estado ahí desde siempre. Lo que le otorga dicho aspecto "natural" es que para reproducirse no depende más que de sí mismo, no requiere de premisas externas y, por el contrario, él pone sus propias premisas profundizando cada vez más la separación entre el capital y el trabajo, que es su supuesto básico: "(El capital) ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto […]".[83] Como en cualquier sistema orgánico, las relaciones capitalistas no parecen requerir de otro fundamento que aquel que se otorgan a sí mismas en su acción. Por ello, no basta con comprender la "forma" que adopta el modo de producción: es preciso además dar cuenta de la manera en que genera *las condiciones de la reproducción* de esa "forma".

Como forma de producción específica, el modo de producción capitalista supone en uno de sus polos la acumulación

---

[82] K. Marx, citado por J. Banaji, "From Commodity to *Capital*. Hegel's Dialectic in Marx's *Capital*", en D. Elson, *op. cit.*, p. 23.

[83] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 421. (*MEW*, *Grundrisse*, 364).

dineraria y en el otro la aparición de esa mercancía singular que es la fuerza de trabajo, ya liberada de sus antiguas relaciones de dependencia. Estos dos supuestos no existían en los modos de producción anteriores, han debido ser "creados", y por ende es preciso tener una respuesta a la cuestión de su surgimiento. Pero una vez que están presentes, la reproducción del capital les arrebata su carácter de antecedentes y los hace resultado de su acción:

> Estos supuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir —y que por tanto aún no podían surgir de su acción como capital— se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad puesta por él: no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia.[84]

En el análisis sincrónico de las relaciones capitalistas todo parece presentarse simultáneamente, a la vez como presuposición y como resultado. La apariencia cobra así toda la consistencia que es posible esperar y se presenta como apariencia "natural", intemporal. Los conceptos de mayor abstracción, que son característicos de estas relaciones sociales se presuponen unos a otros con la misma necesidad lógica.

> En teoría, el concepto de valor parece preceder a la categoría de capital, pero a la vez, el valor no obtiene su forma pura sino en un modo de producción fundado en el capital, porque sólo en éste el producto del trabajo, considerado de manera aislada ha cesado de ser valor para el productor y muy particularmente para el trabajador individual.[85]

---

[84] *Idem.*

[85] *Ibid.*, p. 190. (*MEW*, *Grundrisse*, 163).

Es este juego de lo puesto y lo presupuesto el que engaña a los economistas clásicos y los conduce a sostener alternativamente al capital como creador de valor o bien a la inversa, considerar a los valores como anteriores a la formación del capital. Estas dos afirmaciones se contraponen entre sí, pero son plenamente comprensibles porque en el sistema capitalista desarrollado, el valor acompaña necesariamente al capital. Si la reflexión se mantiene al interior de la lógica de las relaciones capitalistas esta disyuntiva es irresoluble. Para salir del *impasse* hay que remitirse a la historia con el fin de mostrar cómo la división social del trabajo y el intercambio de mercancías permitieron el surgimiento de la forma valor y cómo *en el mismo proceso* surgieron por un lado la mercancía fuerza de trabajo y por el otro la acumulación de capital dinerario.

> [Es] *en la historia donde se presentan otros sistemas* que constituyen la base material de un desarrollo inacabado del valor (*der unvollkommnern Wertentwi cklung bilden*). Como el valor de cambio de estos sistemas desempeña tan sólo un papel secundario respecto al valor de uso, la base real de aquél no es el capital, sino las relaciones inherentes a la propiedad de la tierra.[86]

Si se permanece en las apariencias tal como se manifiestan, entonces es evidente que el capital produce constantemente la base de su propia reproducción: la separación del trabajador de los medios de producción, la división y fragmentación del proceso de trabajo (que coloca al trabajador en completa dependencia del mercado para todas sus necesidades), y la forma abstracta del trabajo (que hace posible la completa intercambiabilidad de cualquier trabajador por otro). El

---

[86] *Ibid*., p. 191. (*MEW*, *Grundrisse*, 163-164).

capital sólo se necesita a sí mismo, y su posible crítica queda cancelada.

Se comprende entonces por qué la intervención de la historia no es un simple agregado al análisis de la objetividad presente, sino algo que permite colocar esa misma existencia como algo que apunta a su naturaleza transitoria. La economía política clásica ha mostrado que, hasta cierto límite, para analizar las leyes de la economía burguesa no era necesario escribir la historia de las relaciones de producción, pero criticar esa economía es justamente superar esos límites, evadir esos presupuestos, introduciendo el análisis histórico "en el cual la economía burguesa, como mera forma histórica del proceso de producción ([…] *als bloss historische Gestalt des Producktionsprozesses*) apunta más allá de sí misma, a los precedentes modos de producción históricos".[87]

Los economistas clásicos no se plantean las relaciones de producción como algo histórico y por ende sus categorías con las que busca aprehenderlas adoptan la apariencia de "pinturas mudas sobre cuadros subjetivos", pinturas que pueden ser más o menos exactas de los objetos que se ofrecen permanentemente a la sensibilidad. Esto les permite comprender, hasta cierto grado, la estructura interna de dichas relaciones y es ahí donde la crítica debe partir. Ahora bien, la crítica consiste en deducir las condiciones históricas y por tanto transitorias que han hecho posibles tanto dichas relaciones como las mismas categorías: "Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones […] que apuntan a un

---

[87] *Ibid.*, p. 422. (*MEW*, *Grundrisse*, 364).

pasado que yace por detrás del sistema".[88] Puesto que se coloca en un plano histórico, tal crítica no se refiere únicamente al pasado de esas relaciones, sino sobre todo a la transitoriedad de su futuro: "si por un lado las fases pre-burguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos (*aufgehobne Voraussetzungen*), por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* (*sich selbst aufhebende*) y, por lo tanto, como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad".[89]

La introducción del problema de la unidad de la forma social y el contenido material no es una modificación teórica menor. Por el contrario, ello otorga una configuración tan específica a la teoría de Marx que ha hecho difícil comprender el dominio exacto donde ella se despliega. La crítica de la economía política no condujo a Marx a una economía política alternativa, sino a algo distinto, a una teoría de la historia dentro de la cual las relaciones de producción capitalistas ocupan un lugar privilegiado. La crítica de la economía política condujo a mostrar que ésta no es una ciencia auto-subistente pues debe ser inserta en una teoría más incluyente, un continente teórico nuevo que sólo parcialmente recubre el dominio del que partió la crítica. Intentemos señalar la extensión de esa transformación.

Naturalmente, sería ingenuo sostener que los economistas clásicos ignoraban que las relaciones de producción tenían una historia, un pasado. Pero al no concebir dichas relaciones como una mera forma histórica entre otras, tal pasado se reduce a las manifestaciones más rudimentarias, más primitivas de relaciones que, en esencia, son las mismas. De ahí la persistencia

[88] *Idem.*

[89] *Idem.*

de representaciones míticas en torno a los orígenes del capital, representaciones de las cuales Robinson Crusoe es quizá la figura paradigmática.[90] Las relaciones capitalistas siempre han estado ahí, salvo que son versiones agigantadas de algo que se manifestaba de manera más larvaria. Para Marx, por el contrario, esas relaciones son simplemente una "forma" histórica diferenciable de otras. El capital "no ha sido siempre", pero ha "llegado a ser" y, por su parte, todas las relaciones de producción anteriores "han dejado de ser" y ya no son más. Por tanto, es preciso dar cuenta, en un caso del surgimiento y en el otro de su extinción. Esta ruptura, esta diferencia de "forma", resulta sin embargo particularmente difícil de percibir porque existen ciertas constantes en el "contenido" material que aparentan ser las mismas o similares: toda sociedad conocida para subsistir ha debido poner en actividad cierta materia prima, transformarla mediante determinados instrumentos de trabajo con el fin de obtener ciertos medios de subsistencia, y todo ello lo ha hecho partiendo del legado material que han recibido de las generaciones precedentes. De manera que Marx tiene la tarea de mostrar que, sin renunciar de ningún modo a ese legado material, la "forma" de las relaciones capitalistas de producción impuso sobre esos elementos una serie de relaciones que alteraron el significado básico de la producción social. La "forma" es algo distinto a la profundización o la extensión de un mismo "contenido". El resultado debe expresar pues, simultáneamente que, partiendo de la base de la herencia material

[90] "El tosco materialismo de los economistas que les hace considerar tanto las relaciones sociales de la producción humana como las determinaciones que las cosas reciben en cuanto subsumidas en esas relaciones, como si fueran *propiedades naturales* de las cosas, es un idealismo igualmente grosero, un fetichismo, sí, que atribuye a las cosas relaciones sociales como determinaciones inmanentes a ellas y de esta suerte, las mistifica". K. Marx, *Elementos*, vol. II, *op. cit.*, p. 211. (*MEW*, *Grundrisse*, 579).

existente, y por tanto en vínculo con ésta, existe no obstante una *ruptura*, una diferencia específica que hace de las relaciones del capital un momento histórico particular, inasimilable a las relaciones de producción que le antecedieron. La discontinuidad indica pues que las relaciones anteriores *no participan* en la génesis del capital, sino que esos supuestos *deben desparecer*: el "haber-llegado-a-ser" del capital requiere del "haber-dejado-de-ser" de las formas anteriores. El problema del origen de las relaciones de producción se ha convertido así en el problema de las diferentes transformaciones que sufre el contenido material de la producción material de la vida humana.[91] En otras palabras, mediante la crítica a la economía clásica se muestra que el capital no se fundamenta a sí mismo, pues su fundamento se encuentra en una teoría de las transformaciones históricas y sociales de los modos de producir, en una teoría materialista de la historia.

Como es bien conocido, Marx coloca ese punto neurálgico en la separación que sufrió el productor con sus medios de producción y sus medios de subsistencia, y con ello la aparición de un productor liberado de las ataduras medievales, y liberado igualmente de sus medios tradicionales de vida, lo que lo conduce a ofrecer, como la única mercancía de que dispone, su capacidad de trabajo. La escisión entre el productor viviente y las condiciones en que obtenía de la naturaleza sus medios de subsistencia es el punto de partida de la relación entre el capital y el trabajo asalariado. Es la oposición propia al capital, entre las condiciones objetivas del trabajo (la materia prima, los instrumentos de trabajo y los medios de subsistencia) y el trabajo

---

[91] Un estudio que resulta útil acerca de esta cuestión se encuentra en Étienne Balibar, "Sur la dialectique historique", en su libro *Cinq études du matérialisme historique*, París, François Maspero, 1994.

vivo, del productor directo: "Aquellas condiciones objetivas están puestas ahora como existencias ajenas, autónomas, pertenecientes a una *persona ajena*, contrapuestos a la capacidad viva del trabajo".[92] Una vez que esta separación se ha consumado, el capital, como forma de producción centrada en el intercambio de valores, extiende y profundiza esa escisión y sus efectos en todos los ámbitos de la vida, esto es, recrea constantemente las condiciones de su propia reproducción, hace que aquello que parecían sus premisas se convierta en resultados de su acción. De este modo ofrece a todos, incluidos los economistas clásicos, la apariencia de intemporalidad, apariencia que estos últimos no logran superar. Por eso resulta indispensable distanciarse de ellas, considerando la manera en la que el legado material previo se vio enteramente transformado mediante nuevas relaciones, borrando las formas antecedentes.

Se comprende entonces la importancia teórica que reviste el capítulo XXIV: "la llamada acumulación originaria" del capital. En éste, Marx introduce la crítica desde el título mismo: la "llamada" acumulación, lo que significa la transformación que hizo posible la irrupción de las relaciones capitalistas de producción es algo por completo distinto del "pecado original económico", según el cual un pequeño grupo de individuos frugales y ahorrativos acumuló una masa dineraria que le permitió ofrecer medios de producción y de subsistencia, a cambio de su trabajo, a la mayoría de la población, despreocupada y despilfarradora. La aparición de las relaciones capitalistas no corresponde con este relato mítico. El capítulo XXIV se dedica a mostrar la disolución de las relaciones previas mediante la violenta separación del productor directo de sus medios de producción y de subsistencia,

[92] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 423. (*MEW*, *Grundrisse*, 365).

convirtiendo con ello al trabajo en una mercancía más dentro del intercambio generalizado de mercancías, es decir, colocando la producción social bajo la forma "valor". El capital comercial y usurario acumulado durante los siglos XVI y XVII *no creó* los medios de subsistencia para una población desamparada (como lo pretende el mito); por el contrario, *creó ese desamparo* al disolver las formas tradicionales de subsistencia:

> El dinero no había *creado* esos medios de subsistencia, ni los había *acumulado*: tales medios estaban ahí, eran consumidos y reproducidos antes de que se los produjera y consumiera por intermedio del dinero. Lo que había cambiado no era otra cosa que ahora estos medios de subsistencia eran arrojados al *mercado de cambio* (*Austauschmarkt*) eran separados de su conexión inmediata con las bocas de los *retainers* y eran transformados de valores de uso en valores de cambio, por lo cual caían bajo la supremacía del patrimonio-dinero.[93]

Los medios de producción y el proceso material de trabajo ya existían; lo que no existía era el productor carente de medios de subsistencia propios, obligado por tanto a vender la única mercancía que posee: su capacidad de trabajo. El encuentro de ésta con la acumulación dineraria creó una nueva relación social, una nueva "forma de producir", una nueva época histórica. Esta nueva forma de producción absorbió los elementos que encontró, el legado material, pero le impuso nuevas relaciones que acabaron transformando por completo esa misma base material: "Todo lo que el capitalista ha hecho es limitarlos (a los hilanderos y tejedores) a un tipo de trabajo en el cual se

[93] *Ibid.*, p. 470. (*MEW*, *Grundrisse*, 407).

vuelven dependientes de la venta, del *comprador*, del *comerciante* y finalmente sólo producen *para y por intermedio de* él" ([…] *sie abhänging vom* Verkauf, *vom* Käufer *werden, dem Kaufmann und* schliesslich nur noch für und durch *ihn produzieren*).[94] No existió ninguna "acumulación primitiva" del capital que luego sirviera como "fondo de consumo" para la clase trabajadora; por el contrario, el proceso consistió en la *creación de esta misma clase trabajadora* y simultáneamente a ello la *creación de la clase que compró su fuerza de trabajo, la clase capitalista*: "Nada más estúpido —sostiene Marx— que concebir esta *formación originaria* del capital (Urbildung *des Kapitals*) como si éste hubiese acumulado y creado las *condiciones objetivas* de la producción —medios de subsistencia, material en bruto, instrumentos— y los hubiera brindado a los trabajadores *despojados* de ellas".[95]

A través del esfuerzo por pensar la unidad de la forma social y del contenido material se ha perfilado una nueva concepción de la historia: no hay, nunca ha habido una base material de producción de la vida humana que no esté inscrita en una "forma" social determinada y tampoco ha existido ninguna "forma" social que carezca de un contenido material que la sustente. No hay ningún punto, por remoto que sea, en que un "contenido" material carezca de "forma" social o en que una "forma" social carezca de "contenido" material. La historia no es pues un problema de detección de los orígenes remotos del capital, sino de las transformaciones de un proceso en que "forma y contenido" se entrelazan, proceso que no tiene un origen asignable puesto que "siempre ya empezó", desde el primer momento de la humanidad. Una de esas transformaciones entre la "forma y

---

[94] *Ibid.*, p. 473. (*MEW*, *Grundrisse*, 410).

[95] *Ibid.*, p. 471. (*MEW*, *Grundrisse*, 408).

el contenido" hizo que las relaciones de producción capitalistas, que no existían previamente, "llegaran a ser", por eso no están en continuidad con elementos antediluvianos en los que se adivine su presencia; por el contrario, el capital ha impuesto una "forma" particular a los medios materiales en los que basa su existencia. A partir de su irrupción, como un todo orgánico, el capital no hace más que desplegar su "forma", pasar de la potencia al acto, actualizarse, en toda su extensión y profundidad. A medida que se actualiza, también se determina, se hace más concreto y adquiere una forma más acabada, lo que Marx llama su "forma efectiva", su *Wirckliche Gestaltung*.

La tarea crítica que Marx realiza ante la economía clásica podría, pues, a nuestro juicio, ser descrita en un modo más abstracto del siguiente modo: el pensamiento sólo puede dar cuenta de su objeto (y no simplemente aceptarlo como dado) si puede dar cuenta de las condiciones de surgimiento de ese objeto en la experiencia; y sólo puede dar cuenta de sí mismo (es decir de las categorías que utiliza para pensar ese objeto) si puede comprender (hacer transparente para sí) la serie de formas, incluidos los errores y las desviaciones, que el mismo pensamiento se ha dado a lo largo de ese mismo proceso. Sin este trabajo crítico de determinación del objeto, el pensamiento es dependiente de la cosa, del dato, de las nociones burguesas de producción tal como se manifiestan y este dato escapa a la crítica y permanece como una mera suposición. Y sin el trabajo de determinación de sí mismo, es decir, sin hacer transparente para sí el origen de las categorías que utiliza, el pensamiento es incapaz de comprender su propia actividad y queda prisionero de sí mismo, como simple receptáculo de formas de pensamiento que no puede justificar, o simplemente como imagen mental destinada a representar idealmente objetos externos dados. La historia, y solo ella, conduce a una investigación enteramente desprovista de presuposiciones.

Hemos creído encontrar ese doble aspecto en la crítica de Marx a la economía política. Intentemos fortalecer nuestra tesis examinando un escrito que, a pesar de su brevedad y carácter esquemático, es la exposición metodológica más importante conservada: es la sección llamada "El método de la economía política", contenida al inicio de los *Esbozos* (*Grundrisse*), elaborados en los años 1857-1858, como las notas preparatorias de investigación en las que puede seguirse la exploración de las categorías y de la estructura general que aparecerán más tarde en *El Capital*. Como es bien sabido, en esta sección, Marx señala dos caminos mediante los cuales el pensamiento, en el proceso de producción de conocimiento, va elaborando sus conceptos y sus categorías: primero, un proceso por el cual, mediante el análisis del dato inmediato el pensamiento establece las categorías más universales, más "abstractas" que resultarán el verdadero punto de partida conceptual. Luego, en segundo lugar, un proceso mediante el cual, partiendo de esas categorías más universales, mediante una derivación orientada por la necesidad lógica interna de los conceptos, el pensamiento reconstruye lo concreto, esta vez como forma organizada por el pensamiento, como totalidad "pensada": "Éste es —escribe Marx— manifiestamente, el método científico correcto" (*die wissenschaftlich richtige Methode*).[96]

Comencemos por el primer momento, el del análisis. Allí Marx escribe:

[96] *Ibid.*, p. 21. (*MEW*, *Grundrisse*, 21).

> Si comenzara por la población (que es lo real, el supuesto efectivo) tendría una representación caótica del conjunto y precisando cada vez más llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples. De lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado ese punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica del conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones.[97]

El punto de partida es la totalidad viviente, lo inmediato, pues el conocimiento no puede sino empezar en ese sitio: el conjunto de objetos reales está ahí, externo al pensamiento, como proceso efectivo. Siendo un punto de partida necesario, no es un buen punto de partida conceptual, porque en su abigarrada diversidad se ofrece carente de cualquier orden. El pensamiento debe pues "analizar", es decir fragmentar ese dato confuso en sus elementos básicos más generales, en categorías, de manera que aquella primera representación plena "sea volatilizada en determinaciones abstractas".[98] Al pensamiento no le es posible reproducir de un solo golpe el objeto concreto, pues debe establecer gradualmente sus determinaciones esenciales mediante "categorías" que, por su naturaleza, se aplican a grupos (o clases) de objetos. El pensamiento es la facultad de lo universal, es mediación, y por ello su acceso a lo inmediato exige una elaboración posterior. Sin embargo, alcanzar aquellas categorías generales está lejos de ser sencillo, porque no se trata de encontrar los rasgos "comunes" a muchos objetos,

---

[97] *Idem.*

[98] *Idem.*

sino los rasgos esenciales de cada objeto. Como ya se ha señalado, tales rasgos esenciales no le pertenecen al objeto por su “naturaleza”, sino que los obtiene como “forma”, mediante la trama de relaciones sociales en las que está inscrito en cada momento. La “objetividad” del proceso es el verdadero punto de partida, pero tal “objetividad” no es un mundo inerte y ajeno, sino el resultado cambiante de las formas de apropiación que los individuos organizados socialmente han impuesto al mundo. Al buscar descomponer esa “representación plena” en categorías se está pues aplicando una criba, una elaboración conceptual, una “crítica” del dato inmediato. Ello supone un largo trayecto histórico pues aunque los hombres han hecho su mundo social, luego esa misma obra se les revierte como un enigma. De acuerdo con Marx, el camino para alcanzar esas categorías generales, requirió siglos: “Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc.”[99]

Tomemos, siguiendo a Marx, a manera de ejemplo del trayecto, una de esas categorías económicas abstractas, el trabajo: “El trabajo parece una categoría totalmente simple”, escribe.[100] En efecto, desde el primer momento los seres humanos han debido establecer una simbiosis activa con la naturaleza, una relación de apropiación para extraer de ésta las condiciones materiales de su supervivencia y, por ello, la representación del trabajo en sus diferentes manifestaciones es muy antigua. Y sin

[99] *Idem*.

[100] *Ibid*., p. 24. (*MEW*, *Grundrisse*, 24).

embargo, advierte Marx, desde el punto de vista económico, la categoría de "trabajo en general", sin particularizar tal o cual trabajo, es tan moderna como las relaciones sociales que le dan origen a esa abstracción simple. En las sociedades previas, en las que la mayoría de los productos del trabajo no eran hechas para el intercambio, el trabajo aparecía inmediatamente como trabajo específico: trabajo del panadero, trabajo del herrero o del agricultor. Fue necesario un largo proceso histórico, que finalmente condujo al intercambio generalizado de mercancías, para que al fin pudiera aparecer en el plano conceptual la categoría de trabajo, "sin calificativo", trabajo "en general", trabajo "abstracto". La crítica a la categoría de "trabajo" incluye pues considerar la "razón de su existencia", es decir la manera en que un proceso histórico ha puesto las condiciones *reales y conceptuales* en las cuales se ha vuelto "presente" y "pensable" la forma universal que adopta el trabajo en las sociedades modernas. Cuando el trabajo en su forma moderna es remitido a las condiciones que lo han hecho aparecer en la experiencia, es decir el intercambio generalizado de mercancías,[101] entonces es posible determinarlo racionalmente como "abstracto", y esta determinación no es un "predicado", un "accidente" aplicado al trabajo como mera actividad humana, sino su definición esencial en la modernidad (y sólo en ésta).

---

[101] El intercambio generalizado de mercancías también requiere, a su vez, ser explicado. Está vinculado sin duda tanto a la disolución de las antiguas formas de subsistencia, como con la división social del trabajo. Ésta, la división social del trabajo, puede permanecer durante largos periodos de tiempo casi invariable, como sucedió en la Antigüedad y la Edad Media, pero en las sociedades modernas ella fue impulsada por la división "técnica" al interior del proceso de trabajo, característica del periodo manufacturero. De manera que una "causa" conduce a otra "causa" y así sucesivamente, hasta que se comprende que sólo la inteligibilidad del proceso completo de las relaciones sociales de producción puede ser la "verdadera causa", el verdadero fundamento.

Dichas categorías "abstractas" no son entonces "entes de razón", meros productos del entendimiento razonante, sino "determinaciones pensadas de un objeto real" inédito hasta entonces, cuya existencia se explica por el desarrollo de relaciones sociales objetivas. La comprensión del "trabajo" en su universalidad "abstracta" presupone dos cosas: la necesidad de que cada trabajo privado sea sancionado como parte del trabajo social, únicamente a través del intercambio de sus productos. De manera que aquélla presupone un modo de producción en el cual la actividad específica de su trabajo se ha vuelto en cierto modo indiferente al trabajador, porque éste sólo produce en y para el intercambio. Más aún, esa categoría abstracta implica que, a diferencia de lo que sucedía con las ociosas aristocracias de antaño, potencialmente todos los individuos de la sociedad sean trabajadores productivos. Sin estas condiciones históricas, la categoría de

> "[…] trabajo abstracto" es imposible: "así, la abstracción más simple, que la economía moderna coloca en primer plano y que expresa una relación muy vieja y válida para todas las formas de sociedad, no aparece sin embargo bajo esta forma abstracta como verdad práctica sino en tanto que categoría de la sociedad más moderna […] este ejemplo muestra, de la manera más sorprendente, que incluso las categorías más abstractas aun cuando válidas —precisamente a causa de su naturaleza abstracta— para todas las épocas, no son con todo, bajo la forma determinada de esta abstracción, sino el producto de condiciones históricas y no permanecen plenamente válidas sino bajo estas condiciones y en el marco de éstas.[102]

[102] I. Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, *op. cit.*, p. 199.

La tardía aparición histórica de la categoría abstracta de "trabajo" se contrapone a su relativamente temprana aparición en la economía política, lo que muestra que el orden lógico del conocimiento no es el mismo que el transcurso histórico. "En la evolución de la ciencia estas determinaciones abstractas son las primeras en aparecer (y por ello se presentan en los inicios de la economía política) y son las más pobres, tal como también ocurre en parte históricamente: lo más desarrollado es lo posterior".[103] La importancia que la categoría de "trabajo" tiene en la economía clásica se debe pues al rol estructural que le corresponde en las sociedades modernas y no a su antigüedad. Por el contrario, su antigüedad se erige como un obstáculo al examen de su rol estructural, porque el trabajo parece ser parte de la imperecedera naturaleza humana. Si consideramos el término "trabajo" encontraremos que está representado en muy diversas lenguas modernas, lo que indica que todos esos términos tienen raíces comunes muy lejanas. Debido a ello, no parece necesario considerar nuevamente cuál ha sido el momento en que se ha convertido en parte del vocabulario conceptual de la sociedad. El término "trabajo" lleva en nuestros días la idea de que toda actividad productiva humana se le equipara, pues debido al intercambio generalizado, el énfasis está puesto en la universalidad y no en la particularidad. Su presencia extensa y constante hace innecesario reconsiderar qué rasgos estructurales han conducido a su aparición como un medio lingüístico y categorial incuestionado. Por ello resulta importante establecer una crítica histórica que haga vacilar esta evidencia, que haga trastabillar esta "naturalidad": sólo entonces se hace

[103] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 186. (*MEW*, *Grundrisse*, 159).

patente que la categoría "trabajo en general" no ha estado desde siempre presente.

Por ejemplo, el griego clásico no conoce un término que corresponda al de "trabajo": "una palabra como πόνος, (que podría ser su equivalente griego) se aplica a todas las actividades que exigen un esfuerzo penoso, no solamente a las tareas productivas de valores socialmente útiles";[104] entendida como "esfuerzo" o "sacrificio", πόνος se opone más bien a "placer" o "molicie". Otro candidato a ocupar el puesto del "trabajo" sería el verbo griego έργάζεςθαι, pero además de que éste parece enfocar su uso en dos sectores económicos: la agricultura y el préstamo de dinero con interés, como ἔργον se aplica en general al producto de la práctica de la virtud de cada individuo, a su άρετή personal. Otros términos posibles son: έπιμέλεια, que significa más bien ocupación, atención dirigida a algo, o bien τέχνη, que tiene como connotación un saber especializado: el dominio, mediante cierto aprendizaje, de procedimientos ocultos para alcanzar un resultado. En su *Metafísica*, Aristóteles hace uso del término ποιήςεως para referirse a la fabricación técnica, término que se opone a πραττειν, actividad natural cuyo fin no es producir un objeto exterior sino desarrollar una acción por sí misma, sin otro propósito que el ejercicio y su realización. El verbo griego citado anteriormente έργάζεςθαι para referirse a cierto tipo de trabajo, está ligado al dominio de πραττειν y no a ποιήςις, pues su propósito no es un objeto externo sino una realización personal del individuo sobre sí mismo. Finalmente:

> [...] el hecho de que los artesanos sean llamados δημιουργοι

[104] J. P. Vernant y P. Vidal Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruselas, Éditions Complexe, 1985, p.3.

> no cambia este señalamiento, porque desde Homero y Hesíodo, tal término no califica al artesano como tal (como "obrero" o como "productor"): él define todas las actividades que se realizan fuera del οἶκος, a favor de un público, δήμος: los artesanos —carpinteros o herreros— los αεδος, no menos que los heraldos o los adivinos, no producen nada.[105]

Como se ha visto previamente a propósito de Aristóteles, es sencillo comprender la ausencia de un equivalente al término moderno de "trabajo": la Grecia clásica dependía del trabajo esclavo y por ello no podía alcanzar la categoría de "trabajo" en su universalidad. Desde luego, los griegos sabían perfectamente que el trabajo era una actividad productiva, pero no tenían necesidad de un término que englobara toda acción productiva en una forma lingüística única. Por el contrario, en nuestros días, en que es un lugar común el empleo de la categoría "trabajo", el alto grado de abstracción que ella posee hace que sea necesario un esfuerzo intelectual muy considerable para separarse de su presencia "natural" y considerar los momentos en que se encontraba ausente.[106]

En el itinerario histórico que puso las condiciones de posibilidad de la categoría "trabajo en general" varias etapas fueron, por supuesto, importantes. Durante un largo periodo prevaleció la convicción de que una forma de trabajo, el trabajo agrícola, era la fuente exclusiva de la riqueza; éste era el punto de vista de las sociedades tradicionales.[107] Después del siglo XVI se abrió

---

[105] *Ibid.*, p. 4.

[106] N. Elias, *The Society of Individuals*, Oxford, Basil Blackwell Publishers, 1991, p. 155 y ss.

[107] Exposiciones adecuadas de este proceso se encuentran en G. Montani, *Teoria economica classica*, Torino, Loescher Editore, 1975 y P. Capitani, *La nascita dell'economia política,* Torino, Loescher Editore, 1975.

camino gradualmente la idea de que el trabajo comercial era capaz de generar riqueza, especialmente en la forma dineraria, lo que trajo consigo el periodo llamado "mercantilista". Sólo paulatinamente, a partir del siglo XVII, el trabajo en la actividad manufacturera se implantó como el gran productor e impulsor de la acumulación. La obra inaugural de A. Smith: *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, es su signo más patente.[108] La idea de lo que es "trabajo productivo" (y por tanto socialmente predominante) está necesariamente asociada a lo que en un determinado momento histórico se entiende por "riqueza". Sólo en las sociedades contemporáneas, en las que existe una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo, todos los cuales son susceptibles de producir valor, y ninguno de los cuales predomina sobre los demás, podían todos los trabajos ser agrupados en una categoría única. A pesar de su aparente sencillez y universalidad, la categoría no podía aparecer sin tal premisa. Pero lo mismo vale para muchas otras categorías que hoy dibujan nuestro universo conceptual, tales como "humanidad", "individuo", "sociedad", las cuales implican profundas transformaciones históricas por las que se ha alcanzado una homogeneización social y política entre los individuos que no tiene precedentes: "Así, escribe Marx, las abstracciones más generales surgen ahí donde existe un desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como común a todos, como lo común a muchos elementos" ([…] *wo Eines vielen Gemeinsam erscheint, allen gemein*).[109]

Si un proceso histórico es la premisa que permite comprender las condiciones de posibilidad del objeto denotado por

---

[108] A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza…*, *op. cit.*

[109] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 25. (MEW, *Grundrisse*, 25).

la categoría "trabajo", aún hace falta un proceso lógico que ha debido ser realizado por los economistas clásicos a fin de elaborar la categoría de "trabajo en general". Hay una actividad práctica de éstos en la historia y también hay una actividad reflexiva de los hombres, la cual sigue un itinerario propio y posee una lógica interna con sus propias derivaciones. Y en nuestro caso, esta elaboración involucró varias generaciones de "economistas".[110] Entre éstos, los fisiócratas franceses del siglo XVIII, por ejemplo, tienen un papel fundamental. Marx señala de ellos varias características cruciales:

> Los fisiócratas tuvieron el gran mérito de considerar esas formas (las formas burguesas de producción) como formas fisiológicas de la sociedad emanando de las necesidades naturales de la producción misma e independientes de la voluntad de los hombres, de la política, etc. Son leyes físicas: el error (de los fisiócratas) consistía solamente en ver la ley física de un cierto estado histórico de una sociedad, una ley abstracta que rige de manera uniforme todas las formas de sociedad.[111]

El trabajo agrícola es para los fisiócratas el único trabajo productivo porque en él se manifiesta inmediatamente el excedente de valores de uso que produce el obrero en relación con los valores que consume. "Tuvieron razón en plantear como principio fundamental que sólo es productivo el trabajo que crea una *plusvalía* (*die Arbeit* [...] *die einen* Mehrwert *schafft*), cuyo producto contiene en consecuencia un valor superior a la suma

---

[110] El término mismo de "economista" es un anacronismo si se aplica a los pensadores de la producción y el intercambio, al menos hasta la mitad del siglo XIX, cuando se funda en Oxford la primera cátedra de "economía".

[111] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, vol. I, *op. cit.*, p. 31. (*MEW*, 23.1, 12).

de valores consumidos durante la producción".[112] Sin embargo, tan importantes como sean, los fisiócratas limitaban la noción de trabajo "productivo" al trabajo agrícola. El plustrabajo, esto es el plusvalor, parecía limitado al sector agrícola.

Un "inmenso progreso" en la elaboración conceptual fue realizado cuando A. Smith concibió como productor de valor al trabajo en general, tanto al trabajo agrícola como al manufacturero, lo mismo uno que el otro.[113] Ello se debe a que A. Smith pertenece ya a un mundo en que la manufactura se manifiesta como el impulsor primordial de la acumulación y de la riqueza. Pero como las cosas nunca dicen por sí mismas lo que son, A. Smith pasa alternativamente de la categoría a la inmediatez empírica, sin percatarse de ello:

> Por un lado, intentaba penetrar en la fisiología interna de la sociedad burguesa, pero por el otro quería en parte comenzar por describir sus formas de existencia tal como aparecían exteriormente, exponer el aspecto exterior de esas relaciones y, en parte, encontrar aún una nomenclatura para esos fenómenos lo mismo que los conceptos que les corresponden: intentaba pues para comenzar a reproducirlos en parte en el lenguaje y en el proceso mental.[114]

Las dificultades para pensar la categoría de "trabajo" en su universalidad son tales que "el mismo A. Smith vuelve a caer de cuando en cuando en el sistema fisiocrático".[115] Se debe a David

---

[112] *Ibid.*, p. 33. (*MEW*, 26.1, 14).

[113] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 25. (*MEW*, *Grundrisse*, 25).

[114] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, *op. cit.*, vol. II, p. 184. (*MEW*, 26.2, 162).

[115] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 25. (*MEW*, *Grundrisse*, 25).

Ricardo[116] —afirma Marx— haber acabado con esas vacilaciones y haber alcanzado la categoría económica de "trabajo" en su generalidad: "Como todos los economistas que merecen ese nombre, Ricardo (lo mismo que A. Smith aún cuando por la tentación de crear un rasgo de humor haya llamado al buey "trabajador productivo") pone en evidencia que el trabajo como *actividad del hombre*, aun mejor como *actividad humana socialmente determinada*, es la única fuente de valor".[117] He aquí la manera en que D. Ricardo da forma definitiva a esa universalidad:

> Dado que es cierto que nuestras facultades físicas y mentales son nuestra única riqueza original, el uso de esas facultades (facultades humanas) es una cierta clase de trabajo (es decir trabajo como realización de una capacidad humana), es nuestro único tesoro original. Es siempre ese uso el que crea todos los bienes que llamamos riqueza [...] además, es cierto que *todas* esas *cosas* no representan más que *el trabajo que las ha creado* y, si ellas tienen un valor o incluso dos valores diferentes, no pueden tenerlo sino gracias al trabajo del que provienen.[118]

Con Ricardo, todo trabajo concreto, sin excepción, es fuente de riqueza. La Verdad de la categoría "trabajo" no resulta pues únicamente del pensamiento de Marx, sino de la aparición gradual de sus condiciones de posibilidad que involucró generaciones enteras de economistas.

---

[116] Marx se refiere, por supuesto, a la obra principal de D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

[117] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, vol. III, *op. cit.*, p. 218. (*MEW*, 26.3, 181).

[118] D. Ricardo, citado por Marx en *Ibid.*, p. 334. (*MEW*, 26.3, 181).

Por razones del análisis hemos expuesto por separado lo que en principio está unido: el proceso histórico y el proceso conceptual por los cuales surgen simultáneamente la forma social del trabajo moderno y la categoría de "trabajo abstracto". Ambos aspectos son parte de la crítica a la economía política. Es porque, para Marx, la de "trabajo abstracto", como todas las categorías, es una síntesis, un puente por el cual el pensamiento introduce *en el objeto a pensar*, como su *determinación esencial*, la *forma social* que adquiere en un momento histórico específico: es "abstracto" aquel trabajo que se ha hecho indiferente de la actividad específica de su productor directo, porque se ha convertido en el mediador social del intercambio de mercancías entre productores independientes. Por tanto, la de "trabajo" es una categoría "abstracta", pero está muy lejos de ser una categoría simple. Una vez que ella está disponible al interior del discurso teórico de Marx puede constatarse que ella es más bien una "simplificación", una síntesis de verdades más complejas, que iniciaron su recorrido mucho antes que Marx mismo. Esto último es de gran importancia porque cuando se dice que una categoría "abstracta" resulta de la "abstracción", este término es equívoco y orienta mal, pues lleva a pensar que la abstracción surge en el momento en que un pensador individual (por ejemplo, Marx) convierte una serie de casos o un solo caso, en una categoría y por tanto él es el productor, el punto de partida, el origen absoluto del concepto. Por el contrario, como se ha visto, la emergencia de la categoría resulta de un largo proceso histórico y lógico, de una producción del pensamiento colectivo (y no algo ligado a una "extracción" individual), una visión sintética de muchos elementos que hacen que una entidad lingüística única, hasta entonces desconocida, pase a for-

mar parte del discurso teórico.[119] La categoría de "trabajo abstracto" es una determinación conceptual, una "forma de pensamiento", pero no es de ningún modo "formal" (en el sentido de "vacía") pues posee el contenido que le ha sido dado en el itinerario histórico y lógico de su producción.

Pero hay algo más que agregar. Hasta ahora hemos actuado como si la categoría de "trabajo abstracto" pudiera ser obtenida de manera aislada. Pero no es así y en la teoría de Marx ella está vinculada a las categorías de "valor" y "dinero". Las categorías no se elaboran una a una, independientes entre sí porque, como "formas" de pensamiento, cada una está igualmente determinada por las otras en la trama sistemática de la teoría. Esta "determinación" intrínseca al proceso del pensar es su justificación y su necesidad: por ello, sin las nociones de "valor" y "dinero", la categoría de "trabajo abstracto" no llega a adquirir todo su significado. En efecto, como ya se ha visto, para que emergiera la categoría de "trabajo abstracto" era preciso que *todo* trabajo concreto, sin excepción, fuese reconocido como igualmente productivo. Esta homogeneización es justamente el "valor". El valor es la "forma" que adoptan los productos del trabajo en el momento en que ingresan al intercambio generalizado. Pero esta "forma" no puede existir sin una "sustancia" —es decir, sin un contenido en el que descansa esa homogeneización de los productos— y esa sustancia es el trabajo. El "trabajo abstracto" acompaña necesariamente al "valor", porque en el mismo momento en que el producto adopta la *forma de mercancía*, el trabajo concreto útil, expresado en el producto, adopta la *forma de trabajo "indiferenciado"*, "general", por el cual todos los trabajos privados son equiparables. Cuando las mercancías entran en el intercambio, su valor de uso espe-

[119] Como lo hace ver claramente N. Elias en *The Society of Individuals*, *op. cit.*, p. 159.

cífico, su aspecto cualitativo se desvanece pues sólo importa la proporción en la que dichas mercancías se intercambian, esto es, su aspecto cuantitativo. En este momento queda claro que lo que es común a todas las mercancías es que son producto del trabajo, pero no del trabajo concreto expresado en ellas, sino del trabajo susceptible de unificar todos esos trabajos privados: es el trabajo abstractamente humano, el trabajo creador de valor. Aunque Marx llega a referirse en algún momento al trabajo humano como "gasto productivo de cerebro, músculo, nervio, mano, etc."[120], éste es sólo el aspecto fisiológico de la cuestión; su aspecto social es que bajo estas relaciones de producción, el trabajo humano "sin apellido" es creador de valor. Es por eso que la categoría de "trabajo abstracto" no puede sostenerse por sí sola sin la forma "valor" que los productos del trabajo adoptan en estas sociedades. La "forma valor" es la que ha permitido a Marx diferenciar con precisión al "trabajo" entendido como elemento del proceso técnico-material que produce valores de uso, del "trabajo" entendido como forma social determinada que es la sustancia del valor, puesto que lo crea, y que se expresa como valor de cambio, esto es, como magnitud de valor de tal o cual mercancía.

La de "trabajo humano indiferenciado" es una categoría sumamente "abstracta" porque apunta al dominio intangible que resulta de la relación de equivalencia entre innumerables trabajos útiles concretos: y el "valor". Ella designa esta relación real entre productores que sin embargo, en tanto que acción colectiva se independiza de cada uno de éstos. El trabajo abstracto es la actividad creadora de valor, de riqueza, pero en cuanto tal se diferencia del proceso específico del trabajo que

[120] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 54. (*MEW*, 23, 59).

elabora valores de uso: "El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en un medio para crear riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como particularidad suya".[121] Pero el que designe una entidad "intangible", no significa que la categoría de "trabajo abstracto" esté separada del mundo objetivo; por el contrario, ella se hace manifiesta en la forma material que adopta la riqueza en este modo de producción: el dinero. En una palabra, "el dinero es la forma de existencia material del trabajo abstracto".[122] Como medio de circulación, el dinero es el medio a través del cual un trabajo útil concreto se hace equivalente en valor a cualquier otro trabajo útil concreto y, por ende, ambos devienen trabajo "abstracto":

> La determinación del producto como valor de cambio supone por lo tanto necesariamente que el valor de cambio reciba una existencia separada, escindida del producto. El valor de cambio escindido de las mercancías mismas (*Der von den Waren selbst losgelöste* [...] *Tauschwert ist*), y existente él mismo como una mercancía junto a ellas es: *dinero*.[123]

El trabajo abstracto no se hace visible en los trabajos concretos, porque no es simplemente "lo común" a ellos; se manifiesta en cambio, en el dinero porque su existencia es supraindividual, un dominio de realidad que, siendo obra de los productores, existe, sin embargo, separado de ellos: "El trabajo, sobre la base de los valores de cambio, supone precisamente que ni

---

[121] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 25. (*MEW*, *Grundrisse*, 25).

[122] Geoffrey Kay, "Why Labour is the Starting Point of Capital?'", en D. Elson (ed.), *Value. The representation of labour in capitalism*, *op. cit.*, p. 58.

[123] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 70. (*MEW*, *Grundrisse*, 63).

el trabajo del individuo ni su producto sean *inmediatamente* universales y que este último obtenga su forma universal sólo a través de una *mediación objetiva*, a través de un *dinero* distinto de él" ([…] *durch eine* gegenständliche Vermittlung *erlangt, durch ein von ihm verschiedenes* Geld). [124] La objetividad de la categoría "trabajo abstracto", aunque apunta a un proceso, el valor, que se realiza de un modo completamente diferente a la manera en que lo imagina la conciencia empírica, también reside en que tiene un correlato real, visible: el dinero. Así se explica que la relación entre estas tres categorías: el valor, el doble aspecto del trabajo y el dinero, forme la trama interna del primer capítulo de *El Capital*. Marx sostiene ahí que, desde el punto de vista lógico, para que dos mercancías que poseen cuerpos cualitativamente diferentes puedan ser intercambiadas en términos de valor, es preciso que posean una propiedad común: la de ser productos del trabajo humano indiferenciado. El dinero, que es la *materialización de ese "trabajo abstracto",* hace visible que tales mercancías tienen, de hecho, esa propiedad común.

Una categoría es, a la vez, determinación esencial *del objeto* y una elaboración *conceptual*, un puente entre el ser objetivo y el pensamiento, pues sintetiza en ella dos procesos: un proceso histórico real y un proceso de pensamiento. Su contenido y su forma son, en consecuencia, inseparables. No puede haber escisión entre la forma categorial y el objeto que ésta busca determinar: sin el objeto real, el pensamiento no tiene nada que determinar categorialmente; sin la categoría, el objeto, que no es empírico, no se ofrece a ninguna experiencia. De esta inseparabilidad se deduce que las categorías con las que se piensa un objeto son válidas únicamente para éste, pues son su definición esencial. Es por eso que, afirma Marx, las categorías económicas propias al

[124] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 101. (*MEW*, *Grundrisse*, 89).

régimen del capital solo tienen validez referidas a las condiciones de posibilidad de ese objeto y son intransferibles a cualquier otro objeto. Marx lo expresa con su énfasis usual:

> El ejemplo del trabajo muestra de manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas (*die abstraktesten Kategorien*), a pesar de su validez —precisamente debido a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esa abstracción, el producto de condiciones históricas, y poseen plena validez sólo ([…] *und ihre Vollgültigkeit nur* […]) para esas condiciones y dentro de sus límites.[125]

El "método de la economía política" no es otro que la *producción metódica de las categorías* que constituyen los objetos de la economía política.

Después de esta muy compleja elaboración, resulta claro por qué la categoría de "trabajo abstracto" no adquiere su significado completo sino hasta Marx, quien lo declara orgulloso: "He sido el primero en exponer críticamente esta naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de elucidarlo aquí con más detenimiento".[126] Pero la cuestión no acaba ahí. Marx está ahora preparado para mostrar, a lo largo de *El Capital*, que en las sociedades capitalistas el trabajo adquiere nuevas determinaciones adicionales: el trabajo manual se opone al trabajo intelectual, el trabajo simple se opone al trabajo complejo, el trabajo presente se opone al trabajo pretérito, el trabajo individual se opone al trabajo colectivo,

---

[125] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 26. (*MEW*, *Grundrisse*, 25).

[126] K. Marx, *El Capital*, vol. I, *op. cit.*, p. 51. (*MEW*, 23, 56).

el trabajo productivo se opone al trabajo improductivo. Todo ello es la "forma" desarrollada del trabajo en las sociedades capitalistas. En y para sí, el trabajo no es más que la simbiosis, el intercambio incesante entre el hombre y su medio natural, pero su "forma", su significado moderno como categoría sólo lo obtiene mediante la trama de relaciones de producción en la que participa. En definitiva, Marx es, al lado de Aristóteles y Hegel, un extraordinario pensador de las "formas".

En su crítica a la economía política, Marx se ha propuesto examinar simultáneamente el contenido y la forma de experiencia del trabajo moderno. La suya es pues una crítica que no admite presuposiciones, ni provenientes del objeto (de la supuesta naturaleza imperecedera del trabajo), ni provenientes del pensamiento (de la supuesta eternidad de las categorías que posee). Puesto que la crítica consiste en examinar las condiciones históricas y categoriales de posibilidad del objeto, entonces es *conocimiento del objeto* y puesto que la crítica consiste en examinar la actividad del pensamiento, entonces es *auto-conocimiento del pensamiento* que piensa ese objeto. El conocimiento del objeto es así simultáneamente conocimiento del pensamiento que piensa ese objeto. Conocer el trabajo en las sociedades capitalistas es comprender por una parte su irrupción histórica, real, y por la otra, su irrupción categorial: es su aparición en la experiencia de toda la objetividad del objeto; por eso la *crítica del objeto* es a la vez *conocimiento del objeto* bajo crítica. Esto es lo que a nuestro juicio coloca a Marx en el dominio que hemos llamado previamente "la razón en la historia", en la que hemos incluido a Hegel. Ello es lo que otorga a las obras de Marx un carácter singular: ellas contienen la producción de nuevas categorías, de nuevo conocimiento, mediante la crítica de las categorías precedentes.

La concreción de lo abstracto

En la sección de los *Esbozos de 1857-1858*, llamada "El método de la economía política", que hemos venido examinando, Marx señala un segundo proceso que sigue al del análisis y que consiste esta vez en remontar desde las categorías más abstractas hasta una totalidad que él llama "todo de pensamiento": "El todo, tal como aparece en la mente —escribe Marx— como todo de pensamiento es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de este mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico."[127] Mediante este proceso de síntesis se hace un retorno a la experiencia inmediata que fue el punto de partida y que el análisis se vio obligado a fragmentar. Esta experiencia, sin embargo, ya no es inmediata pues ha sido mediada por todas las determinaciones que la reflexión ha introducido. El punto de llegada es una existencia, pero una existencia que ha sido reflexionada; es una objetividad, pero una objetividad fundada en sus condiciones esenciales de existencia. Es, por supuesto, una diversidad concreta: "Lo concreto es concreto porque es síntesis de determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida aunque sea el verdadero punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación".[128] Puesto que la inmediatez no declara en sí misma su verdad, la intuición y la representación deben dejar su lugar a la elaboración conceptual, al conocimiento. No

---

[127] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 22. (*MEW*, *Grundrisse*, 22).

[128] *Ibid.*, p. 21. (*MEW*, *Grundrisse*, 21-22).

hemos hecho sino repetir algo que la tradición ha reconocido como procedimiento característico de Marx: partiendo de la apariencia inmediata se busca desmontar el fetichismo de esa apariencia hasta elaborar un principio conceptual capaz de capturar el movimiento que subyace al proceso social. Este principio alcanzado es luego llevado paso a paso hasta la superficie de la apariencia para interpretar la dinámica visible de la vida cotidiana. Éste es "manifiestamente, el método científico correcto" —dice Marx—".[129] Él coincide en ello con Aristóteles: no hay ciencia sino de lo universal, que luego se concretiza hasta determinar la diferencia específica de cada cosa. Todo esto es bien conocido, pero conviene examinar la manera en que participa en la crítica hecha a las categorías de la economía clásica.

Un buen ejemplo de esta crítica se encuentra en el momento en que Marx examina la "teoría del costo de producción" de D. Ricardo; en este punto Marx señala: "El método de Ricardo consiste en esto: él parte de la determinación de la magnitud de valor de la mercancía por el tiempo de trabajo y *examina* enseguida si las otras relaciones económicas *contradicen* (*widersprechen*) esa determinación del valor y en qué medida la modifican".[130] Es importante tener presente que en ello se encuentra un gran mérito y un grave obstáculo; mérito, porque adoptando como principio que la magnitud de valor de una mercancía depende únicamente del trabajo contenido en ella, Ricardo pone fin a un proceso y a una ambigüedad que prevalecía en torno al valor, incluso en A. Smith. Ricardo adopta de manera rigurosa tal principio del valor y con ello

[129] *Idem*.

[130] K. Marx, *Théories sur la plusvalue*, vol. II, *op. cit*., p. 183. (*MEW*, 26.2, 161).

penetra en la estructura interna del sistema burgués: "la base, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués —de la inteligencia de sus relaciones orgánicas internas y de su proceso fisiológico— es la determinación *del valor por el tiempo de trabajo*" ([...] *des Werts durch die Arbeitzeit*).[131] Ricardo otorga tal importancia a este principio que su método en general consiste en verificar hasta qué punto las otras categorías de la producción económica están acordes con dicho principio o lo contradicen. Ésta es la forma en que Ricardo desea establecer la desviación entre la estructura interna del sistema de producción y la apariencia que ese sistema ofrece:

> [...] en qué medida la ciencia que refleja o reproduce simplemente las formas fenoménicas del proceso (y por tanto los fenómenos mismos) corresponde a la base sobre la cual reposan las relaciones internas, la fisiología verdadera de la sociedad burguesa o que constituye su punto de partida, y cuál es la suerte en general de esta contradicción entre el movimiento aparente y el movimiento real del sistema.[132]

Hasta aquí el mérito, pero es justamente en este punto donde surge un grave obstáculo porque su método conduce a Ricardo a poner frente a frente dos cuestiones inconmensurables: por un lado el principio del valor de una mercancía, que es resultado de una larga elaboración conceptual de la que Ricardo es heredero, y por el otro, las representaciones que no hacen sino reproducir las relaciones muy desarrolladas del capital, tal como se muestran en la apariencia. " Cuando él presenta

---

[131] *Ibid*., p. 185. (*MEW*, 26.2, 163).

[132] *Idem*.

correctamente las leyes de la plusvalía, las falsea expresándolas inmediatamente como leyes de la ganancia. Por otra parte, él quiere exponer las leyes de la ganancia inmediatamente, sin los términos medios que representan las leyes de la plusvalía" ([…] *ohne die Mittelglieder, als Gesetze des Mehrwert darstellen*).[133] A esta confrontación dedica Ricardo los dos primeros capítulos de su obra *Principios de la economía política y del impuesto*. De esa confrontación se sigue, señala Marx, la arquitectura errónea de la obra:

> Toda la obra de Ricardo está contenida en los dos primeros capítulos. En éstos, las relaciones de producción burguesa desarrolladas, lo mismo que las categorías elaboradas por la economía política son confrontadas con su principio, la determinación del valor y se controla en qué medida éstas le corresponden o en qué medida existen desviaciones que provocan modificaciones en la relación de valor de las mercancías.[134]

> […] si hablo de arquitectura errónea me refiero a esta parte […] esta arquitectura errónea no es fortuita y resulta del método de análisis y de la tarea que Ricardo se proponía en la obra. Esta arquitectura traduce las insuficiencias del método seguido.[135]

Resulta sencillo descubrir tales insuficiencias que ya nos son familiares: por un lado, Ricardo ha tomado un principio correcto, pero por el otro ha adoptado la apariencia más inmediata. El encuentro directo de una categoría con la apariencia

---

[133] *Ibid.*, p. 444. (*MEW*, 26.2, 376).

[134] *Ibid.*, p. 188. (*MEW*, 26.2, 166).

[135] *Ibid.*, p. 187. (*MEW*, 26.2, 164).

no puede ni afirmar ni refutar a ésta, porque entre ambas hay una disparidad y aún se carece de las condiciones conceptuales que las coloque en el mismo plano de abstracción: por una parte, un largo desarrollo conceptual de la economía clásica, por el otro, una serie de representaciones apenas elaboradas por el pensamiento; de ahí el error, piensa Marx:

> […] se ve pues; en el primer capítulo de la obra no se supone solamente la existencia de las *mercancías* —y no hay nada más que suponer cuando se considera el valor en sí— sino que se supone el salario, el capital, la ganancia, la tasa general de ganancia misma, la diferencia entre precio natural y precio de mercado, etc. […].[136]

Alcanzar la compleja diversidad de lo inmediato requiere *desplegar su lógica interna*; sin esto no existe homogeneidad entre lo que se compara: el objeto pensado y el movimiento aparente del objeto real. La conclusión a la que llega Ricardo: que no es posible probar que las mercancías se intercambian en el mercado únicamente por el trabajo que contienen, deja sin explicación la causa de esa desviación, y en cambio explica claramente la razón de la rápida desintegración de su doctrina y el abandono del trabajo como fundamento del valor de cambio. Este encuentro imposible de lo inmediato con la categoría es el reproche constante que Marx dirige a Ricardo, aun en sus categorías más básicas, por ejemplo el trabajo:

> Ricardo parte de la determinación del valor relativo (o valores de cambio) de las mercancías por su *cantidad de trabajo* (*quantity*

[136] *Idem*.

> *of labour*) […] pero el carácter de ese trabajo no es analizado más en detalle […] la forma, el *carácter* de ese trabajo, Ricardo *no lo analiza*; de este modo no comprende la correlación entre *este trabajo* y el *dinero* o el hecho de que deba representarse bajo la forma *dinero*.[137]

Adoptando el fetichismo de la apariencia, Ricardo no logra penetrar el movimiento que explica esa misma apariencia; por ello, asegura Marx, carece de una teoría de la plusvalía pues confunde a ésta con la ganancia, es decir con el plusvalor medido con respecto a toda la masa del capital, es decir con la misma apariencia que percibe cualquier capitalista:

> […] es por eso que sus consideraciones acerca de la composición orgánica del capital, que es de una importancia radical, se limitan a las diferencias transmitidas por A. Smith (a decir verdad por los fisiócratas) tal como resultan del proceso de circulación (capital fijo y circulante), mientras que no aborda o no conoce en ninguna parte las diferencias de composición orgánica al interior del verdadero proceso de producción.[138]

Lo que está en juego en esta crítica es de importancia fundamental: lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones. Alcanzar pues lo concreto mediante el pensamiento es determinar enteramente al objeto pensado mediante la serie de categorías que especifican las relaciones reales en las que participa. Ya no son suficientes las determinaciones que identifican al objeto diferenciándolo de otros; ahora es preciso

---

[137] *Ibid.*, p. 183. (*MEW*, 26.2, 161).

[138] *Ibid.*, p. 443. (*MEW*, 26.2, 375).

constituirlo *sistemáticamente en toda su inteligibilidad*. Y ello sólo se logra mostrando la necesidad interna que gobierna la trama de categorías que lo determina. Para Marx, nada sustituye al desarrollo lógico mediante el cual las categorías se asocian y se jerarquizan, otorgando a la vez "forma" al objeto, que entonces deviene necesariamente como es, y "forma" al pensamiento que lo piensa. En el inicio de *El Capital*, en el momento en que las categorías eran "universales", es decir con pocas determinaciones generales, para definir el "trabajo abstracto" bastaban las categorías del "valor" y el dinero", pero para determinar a la ganancia que es la apariencia más inmediata a la vista de cualquier capitalista, se precisa de una compleja elaboración que incluye, entre otras, las categorías de "composición orgánica del capital", "tasa y masa del plusvalor", la duración temporal de los periodos de circulación del capital y de la concurrencia de los capitalistas en las diversas ramas de la producción, todo ello en un desarrollo que conduce a Marx hasta el tercer tomo de *El Capital*, más de mil páginas adelante. Lo que hace que el objeto "ganancia" sea conocido en toda su inteligibilidad no es más que esta trama completa de categorías. Sólo entonces puede hablarse de "adecuación" entre el objeto conceptualmente determinado y su múltiple apariencia, que ya no es apariencia inmediata sino apariencia mediada. Lo que permite una "correspondencia" es que el objeto ya no es el ser inmediato, fugaz y cambiante, sino que esta apariencia puede ser comparada con su reconstrucción sistemática. La "adecuación" entre el objeto pensado y su apariencia no es ya una casualidad, pues se han introducido en él, en su definición esencial, las determinaciones que provienen de las relaciones reales en las que participa. El objeto pensado es ahora "idéntico" a su apariencia, porque como "concreto de pensamiento", su apariencia original ha sido enteramente

reconstruida en su lógica interna. El objeto, en este caso la ganancia, es un ser visible en la existencia, pero ya no es un ser desnudo, pues su aparición ha sido explicada, conceptualmente mediada: es ser unido con su esencia, es la existencia unida con su esencia. Una vez más, es el empirismo, la creencia de que hay un "pasaje" inmediato entre "la cosa" y su concepto, la que ha orientado mal a Ricardo.

Más importante aún, la reconstrucción conceptual de lo inmediato, el "todo de pensamiento" que conduce a Marx a una categoría crucial para su crítica, pero que no podía siquiera ser enunciada por los economistas clásicos: el "*Concepto de capital*": "Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital (*Die Exakte Entwicklung des Kapitalbegriffs nötig* [...]) ya que el mismo es el concepto básico (*Grundbegriff*) de la economía moderna, tal como el capital mismo —cuya contrafigura abstracta es su concepto— es la base de la sociedad burguesa".[139] Este concepto no es otro que el capital entendido como un proceso, como una sustancia que se despliega a sí misma en diversas instancias, como una sustancia en proceso. Desde luego, los economistas saben bien que los objetos de los que se ocupan (la ganancia, la mercancía y muchos otros) tienen múltiples determinaciones y se presentan bajo diferentes modalidades, pero aceptándolos como "naturales", no está en su horizonte conceptual investigar el proceso por el cual adquieren tales determinaciones y han alcanzado esa "forma". Éste es en cambio el propósito central de Marx acerca del capital: ¿cuáles son las determinaciones que hacen al "capital" ser capital? A ello, Marx va a responder: el capital es valor que se valoriza a sí mismo, esto es, el proceso mediante el cual el valor

[139] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 273. (*MEW*, *Grundrisse*, 237).

original se incrementa con plusvalor. Ya Marx había advertido que el "valor" es la forma más general y abstracta que adoptan las relaciones de producción capitalistas. El valor es entonces aquello que, como sustancia, se despliega, y para incrementarse adopta diversas "formas", hasta mostrarse como una totalidad compleja y autosubsistente. El valor es la sustancia que debe ser elaborada como "totalidad pensada". Tanto *El Capital* como los *Esbozos de 1857-1858* ofrecen desarrollos similares.[140] En *El Capital*, el análisis se inicia con la mercancía y el dinero que son la apariencia inmediata, la "forma nuclear" dice Marx, del capital. De la mercancía y el dinero se llega, como se ha visto, a la categoría de "valor" a través del "valor de cambio". El valor, recordémoslo, es el dominio intangible que resulta del hecho de que, para poder ser equiparables, los trabajos individuales deben transformarse en "trabajo abstracto", "sin apellido", mediante el intercambio y la circulación dineraria. Pero una vez que se ha llegado a la categoría de "valor", todo sucede en el proceso por el cual el valor se valoriza, se reproduce ampliado. Todos sus momentos son instancias de esa valorización: "Para alcanzar el concepto del capital es necesario partir del valor y no del trabajo, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el momento de la circulación".[141] La valorización del valor no puede realizarse por la mera circulación de mercancías porque la circulación no crea valor. Es preciso que el valor, en su personificación de dinero, encuentre ante sí a la única sustancia que crea valor: el trabajo. La relación entre el capital bajo su forma "dinero" y el trabajo bajo su forma "mercancía"

---

[140] En los *Esbozos de 1857-1858*, Marx dedica al llamado "Capítulo del capital", donde afirma que "debe alcanzarse su concepto", los cuadernos II, III, IV, VI y VII, que representan más del 60 % de la totalidad del manuscrito.

[141] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 198. (*MEW*, *Grundrisse*, 170).

es el núcleo, el centro del proceso de la valorización del valor. A partir de ahí, todos los momentos del capital están referidos al valor, son variaciones lógicas del valor: el dinero es valor en su "forma" de equivalente general; la plusvalía es valor apropiada por la clase capitalista; el capital mismo es valor que produce valor; la ganancia, la renta y el interés son "formas" del plusvalor apropiadas por las clases poseedoras y así sucesivamente. El capital es entonces un proceso: el proceso de incremento de valor, de producción de plusvalor, y éste es su *Concepto*, que no es más que la unidad de esas diferentes determinaciones, es decir su totalidad concreta.

Para Marx, *el capital no es un objeto sino un proceso* y por ello es *Concepto*: el proceso de extracción de plusvalor mediante el intercambio entre el dinero, devenido capital, y el trabajo, devenido mercancía: "El capital no es una relación simple sino un *proceso*, en cuyos diversos momentos no deja de ser capital" (*Das Kapital ist kein einfaches Verhältnis, sondern ein* Prozess*, in dessen verschiedenen Momenten es immer Kapital ist*).[142] En el trayecto de valorización el capital adopta diferentes figuras: sea como medios de producción, como mercancías o como dinero, pero estas transfiguraciones no alteran su *sustancia*: la de ser valor en curso de incrementarse:

> […] vale decir, no pierde su sustancia sino que se transforma siempre en otras sustancias (*d.h. also weder substanzlos wird, sondern sich in stets anderen Substanzen* […]) se realiza en una totalidad de las mismas. Y no pierde tampoco su determinación formal (*Formbestimmung*) sino que mantiene, en cada una de sus diferentes sustancias, su identidad consigo mismo. Permanece siempre como dinero y como mercancía. En cada mo-

---

[142] *Ibid*., p. 198. (*MEW*, *Grundrisse*, 170).

mento, él representa los dos momentos que en la circulación desaparecen el uno en el otro.[143]

Las diversas figuras que adopta no son el paso de una "cosa" a otra "cosa", sino "momentos" de un proceso unificado debido a que tiene un fin intrínseco, un objetivo teleológico: producir valor incrementado, plusvalor. Es en su forma de valor, que el capital *no deja de ser él mismo en su otro, en su proceso de auto-diferenciación* y por ello puede aparecer, ora como maquinaria, ora como materia prima del proceso productivo: "[El capital] no es indiferente respecto a su sustancia sino en relación a la forma determinada; según esto aparece como una perpetua metamorfosis de esta sustancia; en tanto se pone como contenido particular del valor de cambio, esta particularidad misma es una totalidad de particularidad".[144] Tomadas en sí mismas, las máquinas, las mercancías o el dinero, tienen un aspecto objetual, pero debido a su pertenencia al proceso de valorización adquieren una "forma" social (un "alma" social —explica Marx—): la de ser capital: "El capital se transforma alternativamente en mercancía y dinero, pero *1) es él mismo la mutación de estas dos determinaciones*; *2)* deviene mercancía, pero no ésta o aquella mercancía, sino una *totalidad de mercancías*".[145] Si se les aísla del proceso, recobran inmediatamente su aspecto "natural", de "cosas" que "poseen" un valor, que "son" riqueza, que "producen" dinero, etc., es decir su aspecto fetichista. Esto es lo que engaña a los economistas clásicos que sólo observan, tal como se ofrecen, esas figuras aisladas.

---

[143] *Ibid*., p. 200. (*MEW*, *Grundrisse*, 172).

[144] *Ibid*., p. 201. (*MEW*, *Grundrisse*, 173).

[145] *Idem*.

Desde el punto de vista del "todo de pensamiento", la crítica de Marx a la economía clásica consiste en señalar que ésta no puede alcanzar el *Concepto de capital*, la inteligibilidad completa de su objeto, porque lo percibe como fragmentos aislados, como dinero, mercancía o medios de producción válidos en y para sí, y por ende se le muestran como "materia" carente de "forma". Luego, mediante la abstracción del pensamiento se postula una categoría que quiere representar en su aislamiento dicha materia:

> La economía clásica intenta reconducir, mediante el análisis, a su unidad interna las varias formas recíprocamente extraídas de la riqueza y arrancarles la forma por la cual se encuentran indiferentemente unas al lado de las otras [...] y esto dimana necesariamente de su método analítico, por donde tiene que empezar la crítica y su comprensión. La economía clásica no está interesada en desarrollar genéticamente las varias formas, sino en reconducirlas analíticamente a su unidad, porque parte de ellas como de prepuestos dados.[146]

Pero el análisis es el proceso de configuración en sus diferentes fases. Es por eso que, cuando los economistas creen haber comprendido la relación social, se les aparece como objeto, y cuando creen tener al objeto, se les aparece como relación social. Hay una asociación entre el empirismo de la presuposición y la simple abstracción del pensamiento, pero todo ello tiene como consecuencia universalizar de manera ficticia lo que se presenta, el dato inmediato. Extraído de su proceso, el capital aparece como una suma de dinero y medios de producción; aislado del proceso, el trabajo aparece como la intemporal

[146] K. Marx, *Théories sur la Plusvalue*, *op. cit.*, p. 589. Esta sección no se encuentra contenida en la edición de *MEW*.

actividad humana de transformar la naturaleza. El capital y el trabajo aparecen entonces *uno al lado del otro* (y no confrontados con su otro): el capital "permite" el trabajo obrero, y el trabajador debe agradecer al capital el poder alcanzar sus medios de subsistencia. Pero esta yuxtaposición no es —asegura Marx— la verdadera relación entre el capital y el trabajo:

> Ya el hecho de que el *trabajo* se presente como sujeto en contraposición al capital [...] debería hacernos abrir los ojos. Esto implica ya, al margen del capital, una relación, una vinculación del obrero con su propia actividad, relación que de ninguna manera es "natural", sino que contiene ya una determinación *económica* específica ([...] *eine spezifische* ökonomische *Bestimmung enthält*).[147]

Y sin embargo, la presuposición que adoptan los economistas clásicos tiene un fundamento real en la "objetividad" que ofrece la apariencia: en diversos momentos, el capital se presenta como "objetos": como medios de producción o como mercancías, porque estas instancias son necesarias en el proceso de valorización. Si este proceso adopta por momentos el aspecto "de un simple proceso productivo, sin más", esto no es sino la apariencia fenoménica (no falsa sino incompleta) "[...] esto no es una abstracción arbitraria [...]".[148] Las ideas que se forman los economistas clásicos no son pues ideas "falsas", sino ideas "incompletas", porque han fragmentado el proceso de valorización y por ende muestran a los objetos en su mera *materialidad objetual*. Pero con ello tales objetos pierden su significado "de

---

[147] K. Marx, *Elementos*, *op. cit.*, p. 251. (*MEW*, *Grundrisse*, 217).

[148] *Ibid.*, p. 243. (*MEW*, *Grundrisse*, 211).

forma" y se muestran como algo distinto de lo que realmente son. Y es por eso mismo que el *despliegue de su forma*, que se realiza en el entrelazamiento interno de categorías, "es el método científico correcto". Las categorías, vinculadas en un orden lógico necesario, son para el objeto su "determinación" completa, es decir su inteligibilidad completa. Ser inteligible es pues para Marx ser "verdadero", ser "real", ser "concreto", porque lo concreto sólo es concreto cuando es hecho enteramente inteligible. Así, en *El Capital*, el concepto de plusvalía es inalcanzable sin la elaboración de, entre otras, las categorías de valor, valor de cambio, trabajo abstracto, proceso de valorización, composición orgánica del capital. Sólo entonces puede hacerse *inteligible* la *muy visible* acumulación de riqueza en unos pocos. Sólo entonces se hace homogéneo lo *percibido* con lo *concebido*. Es porque lo real nunca es "simple" en ninguno de sus momentos: aún en sus gestos más elementales es la síntesis de un sinnúmero de determinaciones y por ello lo "concreto" no puede ser puesto en confrontación directa contra alguna categoría aislada. La elaboración del "todo de pensamiento" no es pues otra cosa que elevar la inmediatez a su concepto, mostrando a la vez la verdadera naturaleza de las cosas y la dura consistencia de la apariencia. *El Capital* es la prueba palpable que Marx ofrece: desde la mercancía como forma nuclear, y por ende la apariencia más inmediata, se va ascendiendo hasta el concepto de capital, mostrando que en aquella primera apariencia ya están presentes todas las relaciones capitalistas, pero carecen de mediación, de la elaboración conceptual misma. Sólo al final, lo que fue el punto de partida, el cotidiano intercambio generalizado de mercancías, se revela lo que es: la manifestación necesaria, y sin embargo transfigurada, de una "forma" histórica de producción social.

El "todo de pensamiento" es el "producto de un trabajo de elaboración que transforma las intuiciones y representaciones (ofrecidas a la conciencia inmediata como las relaciones "reales" de producción) en conceptos".[149] Es el despliegue de la completa inteligibilidad de cada uno de los momentos y del proceso en su conjunto, pero bajo la forma de una reconstrucción sistemática gobernada por el modo de la necesidad. Es un punto de llegada que retorna a la objetividad, pero como una efectividad que tiene fundamento, una razón de ser. Ahora bien, ello muestra que, en tanto proceso objetivo, la valorización del valor obedece a una lógica propia, sigue una necesidad interna que no solo supera, sino que también se impone a los agentes que se encuentran bajo estas relaciones. En su despliegue autónomo, el proceso de valorización del valor impone sus propias instancias y momentos, sus propósitos y sus fines, pues posee una teleología propia. Instituye así una racionalidad práctica. La teoría de Marx afirma que estos fines, ideales y modos de conducta les son impuestos a los agentes en el proceso productivo. El proceso crea su propio marco de inteligibilidad en el que los agentes deben desarrollar su acción. Y esta no es una mera aseveración: la teoría ha mostrado la irrupción de las relaciones reales de producción y la irrupción de sus formas de inteligibilidad: contiene pues una tesis acerca de la irrupción de toda la objetividad: de la objetividad vivida y de la objetividad pensada. Como resultado de la crítica sin presuposiciones, *la racionalidad es convertida no en directora del proceso sino en parte de éste*. De manera que todo lo que merece ser llamado "razón" o "racionalidad" debe estar incluido en el proceso: primero, la "razón de ser", el fundamento de las cosas; luego, los móviles que conducen a la conciencia a la acción; en tercer lugar, los

[149] *Ibid*., p. 22. (*MEW*, *Grundrisse*, 22).

principios generales más abstractos que la razón reconoce; en cuarto lugar, las condiciones racionales de su crítica; finalmente, las aspiraciones racionales a las que esta crítica conduce. Todo lo que puede ser llamado "razón" surge y se explica en el mismo proceso. Consideremos como ejemplo la libertad y la igualdad, dos grandes principios generales de las sociedades capitalistas: para Marx, su crítica no consiste en desecharlos como inútiles, sino en mostrar que antes de ser ideales provistos por la razón intemporal, son conceptos que se originan, se establecen y aun son contradichos en el proceso: ambos provienen, por una parte, de que los productores individuales pierden su particularidad en cuanto intercambian los productos de su trabajo en términos de la equivalencia de su valor, y por ello son "iguales", y por la otra, en que todos los agentes se presentan en el mercado "libremente", impulsados por su propia necesidad, y son pues "libres": "No se trata pues de que la libertad y la igualdad son respetadas en el intercambio basado en los valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad y libertad*".[150]

El "todo de pensamiento" explica, pero de ningún modo anula la existencia de las relaciones sociales reales que conservan una cierta autonomía respecto de la manera en que se las comprende, aunque no en cuanto a alguna forma de comprensión. En la vida práctica, cada individuo continúa siendo un ser pensante, que se plantea fines, propósitos e intenciones para su acción, pero lo hace partiendo de la inteligibilidad que el proceso objetivo de valorización le ofrece. Es en este marco donde cada uno encuentra las razones, las justificaciones y la legitimidad de su acción. Si por "racionalidad" entendemos en este

---

[150] *Ibid.*, p. 183. (*MEW*, *Grundrisse*, 156).

plano los motivos, los propósitos, la justificación de la acción, entonces el proceso objetivo del capital impone a sus agentes una forma específica de racionalidad, al menos en la medida en que estén involucrados en la producción e intercambio de mercancías. El impulso a la valorización crea la conciencia de los agentes, los dota de motivos, intenciones y fines que hacen inteligible, a sí mismos y a los demás, su propia acción. La "racionalidad" capitalista existe ciertamente, pero no es la conductora del proceso, sino su resultado. Por ejemplo, la búsqueda ilimitada de enriquecimiento del capitalista se explica porque bajo estas relaciones sociales, el plustrabajo adopta la forma dinero, esto es, la forma de la riqueza universal, separada de la masa de los valores de uso que representa pero ante los cuales no tiene que convertirse, al menos de manera inmediata: "la sed de enriquecimiento como impulso generalizado por el cual todos quieren producir dinero, la crea solamente la riqueza universal, siempre renovadamente creada".[151] Por otro lado, la laboriosidad universal que el obrero se ve obligado a adoptar proviene de la disciplina estricta que le ha impuesto el capital a numerosas generaciones: "El cometido histórico del capital está cumplido cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo excedente que va más allá del trabajo necesario ha llegado a ser él mismo una necesidad general".[152]

Más que en ningún otro pensador, en Marx, la racionalidad es de este mundo. La teoría debe dar cuenta de la racionalidad que gobierna las prácticas más cotidianas y las motivaciones de los agentes que viven bajo esas relaciones. Esta racionalidad es una parte del proceso en el que necesa-

---

[151] *Ibid*., p. 159. (*MEW*, *Grundrisse*, 136).

[152] *Ibid*., p. 266. (*MEW*, *Grundrisse*, 231).

riamente se reproducen dichas relaciones. Si la crítica permite pensar, *en su origen*, sobre la irrupción de las relaciones sociales y de las categorías con las que se las piensa, con ello el ser humano prueba que él es *parte del orden natural de las cosas*, aun si es una parte decisiva. El materialismo de Marx consiste en mostrar que no hay *ninguna separación* entre el proceso natural que engendra todo lo que es y el proceso que nos engendra en tanto que seres pensantes y actuantes en este mundo. Por ello, para Marx, el mundo capitalista no es uno entre otros mundos posibles que la razón podría haber elegido libremente. Por el contrario, la tarea de la razón es reconocer la *necesidad intrínseca* a este mundo. Pero saber a este mundo necesario de ningún modo significa renunciar a la libertad, sino afirmar que, reconociendo su acción en todas las premisas que llevan a él, los seres humanos podrán criticar los fundamentos de ese mundo, desde su constitución misma, desde aquello que los constituye a ellos mismos. La transformación de este mundo requiere conocer su necesidad inmanente. Sin duda, para transformarlo, lo seres humanos deberán involucrar su razón y su voluntad, pero según Marx éstas no pueden actuar independizándose de él, simplemente elaborando un mundo imaginario posible o deseable, con las puras fuerzas de la voluntad o del pensamiento. Lo posible es sólo posible, y según Marx, tiene pocas posibilidades cuando se enfrenta a lo necesario. Por el contrario, conociendo su necesidad, los seres humanos podrán construir conscientemente otro mundo, éste igualmente necesario: se habrán auto-otorgado su propia necesidad, serán auto-determinados.

Esto es lo que separa a Marx de otras posiciones filosóficas. En *El Capital* no está contenida una realidad alternativa más "racional" que los seres humanos deberían perseguir; ahí tampoco se ofrece un criterio "meta-ético" para criticar

nuestra realidad, que sin ninguna duda está muy alejada de lo deseable. En *El Capital* está contenida *una tesis acerca de la estructura necesaria de las relaciones de producción capitalistas*, de su "racionalidad intrínseca" y busca mostrar que, dentro de esta misma racionalidad, subyacen los elementos de su propia transformación. Los seres humanos no pueden cambiar su razón sin cambiar las relaciones que la sustentan. La racionalidad capitalista no está "enferma" ni "perturbada" ni "pervertida", sino que es *contradictoria*, pues *a la vez* que ha creado ciertos principios en los que descansa (la igualdad, la libertad, la justicia), *crea las condiciones objetivas que desmienten los principios en que descansa*. Los seres humanos ya están ejerciendo su crítica sin esperar ningún parámetro externo. Por eso, los "ideales" de la razón deben tener la misma "necesidad" que la realidad de la que surgen. El mundo del capital no es una mera posibilidad entre muchas otras: es, por el contrario, un momento necesario, pero pasajero, cuando se le comprende en su propia necesidad. Para Marx, la necesidad y la libertad no son pues antagónicas sino parte de un proceso unificado, porque sólo desde la conciencia de la necesidad, lo seres humanos podrán articular su verdadera libertad.

Creemos que es de este modo que Marx concibe la razón dentro de la historia. En su crítica a la economía política, él ha demolido el pretendido universalismo de las relaciones capitalistas de producción y de las categorías que buscan aprehenderlo, mostrando sin embargo que unas y otras poseen una "razón de ser" y por tanto provocan una racionalidad determinada. La racionalidad capitalista existe y es real, pero es inseparable de las relaciones que la sustentan. En consecuencia, no podrá cambiarse su racionalidad dejando intactas tales relaciones. El capital es una "forma" histórica y sus principios, ideales y categorías lo son igualmente. Esto significa que son parte de la

historia de la humanidad, de la herencia a partir de la cual (y no en rechazo a ella) alcanzarán otras formas de producción y de racionalidad. Marx representa así, *el intento más potente por mostrar no la razón en la historia sino la radical historicidad de la razón*. La razón pertenece a la historia, inmersa en el tumulto y llena de contradicciones, y es de aquí, y no de un orden lógico de razones, de donde surgirán sus condiciones objetivas de transformación.

Foucault

Michel Foucault y la crítica a la razón: la arqueología

Entre los filósofos contemporáneos, Michel Foucault es una figura singular. Sin duda, su influencia es extensa, especialmente en el amplio dominio de las ciencias humanas, en las cuales su pensamiento anima diversas formas de crítica. Pero en el campo mismo de la filosofía, Foucault ha sido acusado de frivolidad, de no creer en la verdad, y merecer con ello el apelativo de "post-moderno", con el cual se quiere indicar que el filósofo ha llevado a la razón al máximo de incertidumbre. Nosotros pensamos de otro modo. En las páginas siguientes, nos esforzaremos en mostrar que Foucault continúa, por medios que le son propios (prácticamente sin referencias a Hegel o Marx), ese programa que hemos llamado "La razón dentro de la historia", una forma de filosofar que descansa en no aceptar presuposiciones, ni provenientes del objeto, ni provenientes del pensamiento que piensa ese objeto, dejando al itinerario histórico y lógico la fundamentación de todo lo que existe y es pensable. Sin embargo, señalaremos también la desconfianza que lo aleja del proyecto, característico de la Ilustración, de crear una voluntad política general: de ahí su "anomalía". Creemos que de este modo es posible comprender la influencia profunda que ejerce el pensamiento de Foucault

y las dificultades con las que tropieza la filosofía política dominante para comprenderlo.

Incluir a Michel Foucault en la tradición crítica iniciada por Kant y continuada por Hegel y Marx, como nosotros proponemos, no es un acto arbitrario. En el prefacio del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, publicado pocas semanas después de su desaparición, y que por tanto presumiblemente refleja el estado último de su reflexión, escribió: "[…] ¿Qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no es *el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo*?" ([…] *le travail critique de la pensée sur elle même*).[1] Con esta expresión tardía, Foucault ofrece una síntesis muy general de lo que está presente en toda su obra, aun si advierte que, por largos periodos, él mismo no ha tenido clara conciencia de ello. Partamos pues de la expresión "el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo" para señalar, primero en general y luego con mucho más detalle, aquello que nos permite defender lógicamente ese linaje de Foucault que proponemos.

En primer lugar, para Foucault, la "crítica" consiste en remontarse, desde el pensamiento subjetivo, hasta aquello que son las condiciones que permiten la acción del pensamiento, en la misma línea inaugurada por Kant. No se trata, por lo tanto, de hacer una "historia de las ideas tradicional", como si las ideas fueran una serie de imágenes mentales de objetos externos que la conciencia puede asociar de un modo u otro, con entera libertad. Por el contrario, la crítica trata de establecer el sistema de reglas, asociaciones y derivaciones por el cual el pensamiento está *sistemáticamente determinado* de modo tal que, antes de estar al arbitrio de la conciencia, es él quien establece

[1] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, París, Éditions Gallimard, 1984a, p. 14.

el marco de acción para esa misma conciencia.[2] Al final, el pensamiento se revela como un orden propio, consistente, en el que el ser humano debe ubicarse si desea pensarse a sí mismo, es decir, la crítica conduce a "definir las condiciones en las cuales el ser humano "problematiza" lo que es, lo que hace y el mundo en que vive".[3] En segundo lugar, el pensamiento puede "criticarse a sí mismo", porque sólo él es capaz de poner en suspenso lo que, en la realidad y en la conducta, parece evidente e inamovible a la conciencia. La filosofía de Foucault consiste en colocar al sujeto, al interior de alguna forma de experiencia, como *objeto de su propia reflexión*, pero es sólo mediante el pensamiento que puede lograr ese alejamiento auto-reflexivo:

> El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da sentido; él es más bien lo que permite tomar distancia respecto a la manera de hacer o de reaccionar, de darse ésta como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad en relación a lo que se hace, el movimiento por el cual es posible separarse, se constituye como objeto y se reflexiona como problema".[4]

Tal auto-reflexión supone una concepción activa y no meramente pasiva del pensamiento: éste puede criticarse a sí mismo

---

[2] Como se verá, durante su periodo "arqueológico", Foucault no habla de "pensamiento" sino de "discurso", quizá porque el primero le parece un término "psicologizante" y por tanto más fácilmente asociado a la conciencia individual, mientras el segundo remite inmediatamente a la idea de que existe un sistema de reglas y asociaciones independiente de la conciencia. Más tarde, Foucault se referirá al "pensamiento" con mayor regularidad.

[3] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.,* p. 16.

[4] M. Foucault, "Polémique, politique et problématisations", en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Éditions Gallimard, 1994, p. 597.

porque no se reduce a la facultad de formar imágenes más o menos exactas de objetos dados, sino porque es pura actividad: la actividad de dar forma inteligible, mediante la trama de ideas y categorías, a esos objetos. La acción del pensamiento consiste en elaborar el marco de inteligibilidad dentro del cual los seres humanos pueden reflexionar sobre su existencia pero, por esa misma acción, es capaz de volver críticamente sobre sus propias obras: "El pensamiento no es aquello que nos hace creer lo que pensamos, ni admitir lo que hacemos, sino lo que nos permite problematizar incluso aquello que somos nosotros mismos".[5] En síntesis, el pensamiento es la actividad *determinante* de los objetos que caen bajo cierta experiencia; y *autodeterminante,* esto es, la reflexión sobre sí mismo en esa actividad.

Remontarse hasta la acción del pensamiento cuando elabora esas "problematizaciones" es, en tercer lugar, encontrar la trama completa de inteligibilidad con la que el individuo aprehende objetivamente su mundo y se aprehende a sí mismo, se objetiva y se manifiesta en este mundo. A estos zoclos que son determinantes de la experiencia de la conciencia, los llamará "epistemes" en su libro *Las palabras y las cosas*. No es a la conciencia, sino a esos regímenes de pensamiento compartido a los que hay que interrogar para encontrar la verdadera relación del individuo con el mundo y consigo mismo. Desde luego, el pensamiento no produce la realidad objetiva (hasta donde sabemos Foucault no fue acusado de esto), pero elabora las condiciones de experiencia de esa misma realidad, de sus regímenes de verificación, de las formas de su denegación, de sus condiciones de verdad:

[5] *Ibid*., p. 612.

> Esas programaciones de conducta, esos regímenes de jurisdicción/verificación, no son proyectos de realidad que fracasan; son los fragmentos de realidad que inducen esos efectos de lo real tan específicos que son aquellos de la partición de lo verdadero y lo falso en la manera en que los hombres se "dirigen", se "gobiernan", se "conducen" ellos mismos y los otros.[6]

¿Por qué introducir la "verdad"? Porque no hay experiencia de objeto sino a través de alguna problematización, la cual produce "efectos de realidad", esto es, formas objetivas de apropiación de los objetos. Puesto que toda experiencia de objeto y de sujeto se presenta necesariamente al interior de cierta problematización, entonces toda apropiación del objeto y toda afirmación del sujeto, sea ésta verídica o falsa, depende de ese régimen de veredicción y, por ello, examinar este régimen es ya colocarse en la *verdad* con la que se vive esa experiencia. Esto es central para comprender a Foucault. Éste nunca renunció a la verdad que consideró "la cuestión misma de la filosofía";[7] para él, la verdad existe y es efectiva, pero no porque el objeto y el sujeto puedan enfrentarse en algún momento en su apariencia prístina y desnuda, sino porque todo lo que se puede *decir o pensar* de un objeto, bajo la forma de proposiciones o enunciados, *lo mismo que lo que permite manipularlo o transformarlo*, es decir todo lo que puede experimentarse como "verdadero o falso", se establece, en su valor positivo o negativo, al interior de una determinada problematización. Estos son los llamados "juegos de verdad" (expresión si se quiere desdichada, porque el término "juego" fue comprendido como "falto de seriedad"). Todo lo que se

---

[6] M. Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", *ibid.*, p. 29.

[7] *Idem.*

ofrece en la experiencia es pues resultado de cierta mediación: "¿A través de qué juegos de verdad el hombre se da a pensar su propio ser cuando se percibe como loco, cuando se observa en tanto que enfermo, cuando se reflexiona como un ser vivo, hablando y trabajando, cuando se juzga a sí mismo y se castiga a título de criminal?".[8] La pregunta más general que la filosofía de Foucault se plantea es entonces: ¿Cómo hace el ser humano para encontrarse a sí mismo como objeto de la experiencia, tanto en el plano teórico como en el plano práctico?

Se comprende entonces que en su crítica radical a sí mismo, el pensamiento coloque en suspenso las categorías más básicas de toda teoría del conocimiento: la de objeto y la de sujeto. Es porque, introducidas en la actividad del pensamiento, tales categorías pierden estabilidad, se movilizan, y por ello no guardan una identidad inmóvil y perpetua: ellos son resultados, no premisas de la acción del pensamiento:

> Si por pensamiento se entiende el acto que reúne, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica sería un análisis de las condiciones en las cuales se forman o se modifican ciertas relaciones del sujeto y del objeto en la medida en que son constitutivas de un saber posible.[9]

Esto nos lleva, en cuarto lugar, a un tema central en Foucault: la liberación del pensamiento. En su "crítica de sí mismo", el pensamiento puede liberarse, pero, ¿de qué liberación se trata? El pensamiento no se libera porque se entregue a sus propias figuraciones (incluso si son "racionales"); el pensamiento sólo

---

[8] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 13.

[9] M. Foucault, "Foucault", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, pp. 631-632.

se libera *porque reconoce otras formas de experiencia* y, por tanto, *otras formas de sí mismo*. Foucault cree entonces innecesario imaginar una crítica al pensamiento a partir de algún principio normativo elaborado con sus puras fuerzas filosóficas; por el contrario, *él va a buscar y cree encontrar* formas de crítica ya presentes, por una parte en la historia, y por la otra en esos modos de existencia, excluidos o marginales, apenas visibles en las relaciones sociales modernas. El filósofo no necesita proponer, extraída de su pensamiento, una crítica alternativa, sino que necesita reconocer las alternativas críticas, latentes o larvarias, que ya se están gestando en nuestra realidad. Para ello, Foucault siguió dos vías principales: primero, examinar esos modos de existencia excluidos que, si no poseen un pensamiento alternativo, en cambio dejan ver lo que de otro modo se desliza silencioso: las premisas del pensamiento que actúa en los procesos de normalización de los individuos. Insensatos, enfermos, asesinos, criminales de todas clases, suicidas, todos ellos como fracasos de la normalización, dejan ver la consistencia y la eficacia de los modos de pensarse a sí mismo del sujeto moderno. Luego, Foucault, ha buscado mostrar cómo esos modos de marginación han cambiado ellos mismos históricamente a medida en que han cambiado las formas de experiencia en las que surgen, dejando ver que su presente no es más que otra forma, ella misma transitoria, de esa experiencia: "El trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa silenciosamente y permite pensar de otro modo".[10] El pensamiento puede liberarse de lo que lo habita sin saberlo, pero no porque elabore mundos normativos deseables, sino por *el rudo trabajo de pensar su propia historia* a partir de las formas de

---

[10] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 15.

exclusión y rechazo que ha suscitado, en las formas que ya le resisten y se debaten en el presente. Toda la obra de Foucault puede, en cierto modo, ser comprendida desde este punto de vista: el pensamiento ya está ejerciendo su crítica, *es naturalmente autocrítico*, aun si los filósofos no alcanzan a percibirlo. De ahí que no sea necesario un nuevo observatorio racional. Por supuesto que de este modo el pensamiento se aventura en la existencia y no puede —como nada puede—, garantizar sólo el Bien; pero éste es el itinerario de la humanidad toda que sabe lo que rechaza y actúa sin ninguna otra garantía que la búsqueda del concepto que de sí misma ha formado. No hay ninguna garantía preestablecida, porque nadie puede darla, pero arriesga su camino en la búsqueda de otro concepto, de otra forma de veredicción de sí sobre el mundo y del mundo sobre sí, para alcanzar otra forma de verdad.

El "trabajo crítico del pensamiento" consiste pues en reexaminar todo aquello que nos parece familiar, poniendo en juego valores como la experiencia del sujeto y del objeto, la verdad, la liberación, el significado. Pero ello sólo es posible si se admite que el pensamiento es otra cosa que una facultad inamovible y pasiva; lo es, en cambio, si se admite que el pensamiento es actividad y resultado de su propia actividad y que, en consecuencia, posee un itinerario, una historia, una progresión llena de incidentes y peripecias. A diferencia de Kant, quien fue su primera inspiración, remontarse a las condiciones de posibilidad no condujo a Foucault a proponer una cierta estructura de la conciencia, cuya única referencia sería ella misma,[11] más bien lo condujo al itinerario del

---

[11] "Decir que el estudio del pensamiento es el análisis de una libertad no quiere decir que se tiene enfrente un sistema formal que no tendría más referencia que a sí mismo". *Cfr.*, M. Foucault, "Polémique, politique, problématizations", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 596.

pensamiento en su desarrollo objetivo, en su encuentro siempre cambiante con un mundo real, que también es siempre cambiante:

> El mío es un trabajo de historiador pero precisando que estos libros, como los otros, son un trabajo de historia del pensamiento. Historia del pensamiento quiere decir no simplemente historia de las ideas o de las representaciones sino también una tentativa de responder a la cuestión: ¿cómo puede constituirse un saber? ¿Cómo es que el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede también tener una historia?[12]

La afirmación de que el pensamiento *también tiene una historia* sería trivial, si no fuese porque para Foucault ello incluye la historia de la verdad, los juegos de veredicción, vale decir, ciertas formas objetivas de apropiación y manipulación de las cosas. Y es aquí donde todo cambia, porque entonces la verdad está inmersa en el cambio incesante de las formas de experiencia, deja de ser imperecedera y un mero deseo, para localizarse en el tumulto de la vida efectiva, donde ella se prueba, se acepta o se rechaza, mientras por su parte el pensamiento ya no es el reflejo mental de una realidad inalcanzable, sino aquello *que actúa* en la producción y transformación de una realidad que ya no es "natural" ni dada por nadie, sino resultado de nuestra acción. El pensamiento es pues un *hecho* histórico (en el sentido de algo "material", "objetivo", es decir, constituido por, y constitutivo de, lo real), aunque desde luego tiene también otras dimensiones: "Lo que he intentado hacer es una historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad y la historia del

---

[12] M. Foucault, "Le souci de la vérité", *ibid.*, *op. cit.*, p. 668.

pensamiento, en tanto que es pensamiento de la verdad".[13] Lo que coloca a Foucault en un sitio aparte es que su filosofía es un pensamiento de la *producción de lo real*, de la producción de lo que vivimos como "verdadero", de la *genealogía de toda objetividad* a la que están referidas las ciencias humanas. Y esto es incomprensible para el empirismo reinante de nuestros días.

Estos argumentos permiten, creemos nosotros, colocar a Foucault en la línea de la filosofía crítica (y no en un posmodernismo trasnochado). Lo esencial es colocar al pensamiento en su propio itinerario, dentro de *la* historia y de *su* historia. Son esas mutaciones las que deben explicar no sólo la emergencia de los objetos, sino también (y sobre todo) las transformaciones en los procedimientos que, bajo el amparo de la verdad, también afectan a los cuerpos y las conductas. Lo notable es que su obra entera es un esfuerzo, explícito a veces, a veces tambaleante, por afirmar esta idea; "¿qué es lo que me he propuesto?", se pregunta Foucault, para responderse:

> [...] sustituir a la historia de los conocimientos con el análisis histórico de las formas de veredicción; sustituir a la historia de las dominaciones con el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalidad; sustituir a la historia del sujeto (o de la subjetividad) con el análisis histórico de la pragmática de sí y de las formas que ésta ha tomado.[14]

A esa interrogación de sí mismo del pensamiento la llamó, de manera provocadora, "una ontología del presente", expresión que indica, creemos nosotros, el propósito de describir el fun-

---

[13] *Ibid.*, p. 669.

[14] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, París, Éditions Gallimard, 2011, p. 7.

damento que nos hace ser como somos (y no como *deberíamos* ser), pensar lo que pensamos (y no lo que *deberíamos* pensar), en síntesis, tener la experiencia que tenemos. Foucault consideró que esta "crítica del pensamiento sobre sí mismo" es uno de los emblemas fundamentales de la modernidad. Sin embargo, en esta forma de crítica creyó encontrar dos variantes: la primera, seguida por Kant, la que se ha propuesto una "analítica de la verdad" cuya pregunta rectora es: "¿cuáles son las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero?".[15] La segunda, la que se propuso, por su parte, una "ontología de la modernidad", es decir, un análisis del proceso de veredicción que nos ha llevado a ser exactamente lo que somos, con sus peripecias y sus sobresaltos: "y es esta forma de filosofía que, de Hegel a la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Weber, ha fundado una forma de reflexión a la cual, sin duda, yo me vinculo en la medida en que puedo hacerlo".[16]

En lo que sigue, nos proponemos mostrar la manera en la que Foucault construyó su propio edificio crítico, con sus tropiezos y sus irregularidades. No es el mismo Foucault (aunque lleve su mismo registro civil), el que escribió los primeros textos, que aquel que al final reflexiona sobre su propio trabajo, y esto no es una veleidad, sino prueba del trabajo que, sobre sí mismo, realiza de manera incesante el pensamiento. Nuestra hipótesis es que en su intento por encontrar su propio sendero, hay mayor continuidad de la que se suele admitir, pero como cualquier cosa que persevera en la vida, su camino está lleno de dudas y regresiones, porque el pensamiento no se conoce a sí mismo sino a medida que se desenvuelve:

---

[15] *Ibid.*, pp. 21-22.

[16] *Ibid.*, p. 22.

> En cuanto a aquellos para los que ponerse obstáculos, comenzar y recomenzar, intentar, equivocarse, rehacer todo desde el fondo, y aún entonces encontrar la manera de vacilar a cada paso, en cuanto a aquellos para los que, en breve, trabajar manteniéndose en la reserva y la inquietud equivale a dimitir, pues bien, no somos, manifiestamente, del mismo planeta.[17]

Para ello, nos detendremos en los tres momentos del trabajo del filósofo: la arqueología, la genealogía y la ética, tratando de mostrar nuestra tesis en ese itinerario.

Foucault epistemólogo

En el año de 1969, M. Foucault publica la *Arqueología del saber*, un libro cuyo propósito declarado es hacer "más explícitas" ciertas tesis que estaban presentes y activas en sus trabajos previos, "pero con cierto desorden y sin que su articulación general quedara claramente definida".[18] Para entonces, él había publicado varias obras: la primera, en 1954, con el título *Maladie mentale et personalité*, cuya segunda edición en 1962 portaba el nuevo título de *Maladie mentale et psychologie*. La segunda obra, publicada en 1961, recibió su título definitivo en 1972: es la *Histoire de la folie à l'âge classique*. A esta le siguieron: *La naissance de la clinique,* en 1963 y *Les mots et les choses,* en 1966. De manera que *La Arqueología del saber* no es solamente una obra de síntesis, sino una reconsideración crítica de sí mismo,

[17] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 13.

[18] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores,1970, p. 26.

de autoconocimiento, porque para Foucault era claro que él no había sido siempre el mismo.[19]

El término de "Arqueología", contenido en el título de la obra de 1969, merece atención. En un contexto propiamente filosófico es un término extraño,[20] importado obviamente de una noble disciplina.[21] Para comprender por qué Foucault hace uso de ese término para caracterizar sus primeras obras conviene ponerlo en contraste con aquello que rechaza: la "historia tradicional de las ideas". En efecto, según Foucault esta "historia de las ideas" descansa en una serie de premisas que no critica nunca, la más importante de las cuales es la noción de "continuidad", es decir que existe, y puede ser descubierto, un hilo conductor en la conciencia que unifica el más remoto pasado con la reflexión del presente. Su tesis implícita es que en el fondo existe una teleología de la razón, un proceso ininterrumpido de la conciencia subjetiva, siempre la misma, que sencillamente adopta diversas imágenes representativas del objeto. Todo ello tiene un propósito preciso: aportar a la filosofía el alivio de que, a pesar de todas las peripecias constatables, la conciencia del sujeto es siempre la misma y que un examen cuidadoso permite restaurar su soberanía sobre todas las cosas, quebrantada temporalmente por la lejanía y la diferencia: "La historia continuidad —escribe Foucault— es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto".[22]

---

[19] "No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir." *ibid.*, p. 29.

[20] Se atribuye a Husserl la introducción del término en la filosofía y con esto ha bastado para hablar de un influencia husserliana en Foucault.

[21] Foucault ya había hecho uso del término en el subtítulo de su obra de 1983: "Arqueología de la mirada clínica".

[22] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 20.

Para asegurar tal continuidad, la “historia de las ideas” se propone sacar a la luz, por detrás de los abigarrados acontecimientos, “los grandes equilibrios estables […] los grandes zócalos inmóviles y mudos”.[23] Se trata pues de reducir todas las asperezas aparentes con el fin de mostrar que, ni por parte de los objetos ni especialmente por parte de la conciencia que reflexiona, se perciben mutaciones de importancia, sino por el contrario, “un tipo coherente de civilización”.[24]

Ante la historia de las ideas tradicional, Foucault quiere, a la inversa, reivindicar un tipo de historia escindida por profundas rupturas, umbrales y transformaciones y, para diferenciarla, adopta el término “arqueología”. Tal historia no es nueva —afirma Foucault—: fue realizada ya, entre otros, por G. Bachelard, G. Canguilhem y “puede hacerse remontar hasta Marx”.[25] Para la arqueología, la historia es una sucesión de *formas*, cada una de las cuales posee una ley propia para la elaboración de sus objetos y de los conceptos que le corresponden, proceso en el que no puede descubrirse ningún punto fijo o permanente, ni en los objetos ni en la conciencia que los piensa. La arqueología se llena pues de cortes, mutaciones y tránsitos. Si ella puede parecer una historia extravagante, es sencillamente porque busca restablecer lo que la historia continuamente rechaza: lo otro, lo diferente, nuestro diferente, es decir, la acción del tiempo sobre nuestra realidad y nuestro pensamiento. Para ello no es preciso remontar muy lejos: basta un cierto desplazamiento hacia atrás para constatar que no hemos sido siempre los mismos, que nuestras preocupaciones,

---

[23] *Ibid.*, p. 21.

[24] *Idem.*

[25] *Ibid.*, p. 19.

y lo que las suscita, resultan de ciertos montajes históricos específicos y por ende no pueden reclamar ninguna vida perenne.

La referencia a Bachelard y Canguilhem no es desde luego fortuita porque, como se verá, los trabajos epistemológicos de uno y de otro tienen un papel fundamental en la concepción de la arqueología de Foucault. La "arqueología" de Foucault es resultado de una situación que era singular de Francia: la filosofía de la ciencia se había asociado a la historia de la ciencia, de manera que se había dejado de lado una "teoría general del conocimiento", en beneficio de una investigación sobre la *producción específica de conocimientos en ciertas disciplinas*. La diferencia esencial se encontraba en el punto de aplicación: G. Bachelard[26] había centrado su investigación en la física y la química modernas, mientras Canguilhem[27] lo había hecho en las ciencias de la vida. Por su parte, desde su inicio, Foucault, se ocupó de esas disciplinas inseguras, débiles e inciertas que llamó "ciencias humanas": "la psiquiatría, la economía, la medicina [...] las cuales no son fáciles de describir, ni en su historia ni en su verdad; una mezcla de errores, pocas verdades, pocas certezas".[28] Aun si se trata de saberes inciertos, la arqueología los interroga en torno a la formación de sus objetos y de sus conceptos, es decir en el plano epistemológico. Y por supuesto, no es sorprendente que llegue a conclusiones similares a las de Bachelard y Canguilhem: es en esas disciplinas donde el

---

[26] De éste, son especialmente importantes, a nuestro juicio, las siguientes obras: *La formación del espíritu científico*, Córdoba, Siglo XXI Editores, 1972; *La filosofía del no*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973a, y *Le nouvel esprit scientifique*, París, Presses Universitaires de France, 1975a.

[27] El lector encontrará especialmente importantes las siguientes obras: *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971; *Études d'histoire et de philosophie des sciencies*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975b, y *La connaisance de la vie*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

[28] M. Foucault, "La naissance d'un monde", en *Dits et écrits*, vol. I, *op. cit.*, p. 787.

arqueólogo se propone mostrar la historia, difícil y contrariada, en que ellas construyen sus objetos mediante grandes transformaciones, negando de plano a la conciencia el papel central. De un modo que puede parecer paradójico, es en esas ciencias donde la arqueología se propone mostrar que, en el proceso en que los seres humanos se han tomado a sí mismos como objetos de estudio, no es la iniciativa ni la soberanía de la conciencia individual las que tienen el papel central. Pero ésta, asegura Foucault, no es una invención del arqueólogo sino la lección objetiva que se extrae de disciplinas como la lingüística, el psicoanálisis o la ciencia de los mitos: "Cuando quedó claro que, interrogado sobre lo que él mismo era, el individuo no podía dar cuenta de sí mismo [...] se reabrió el problema de la continuidad de la historia".[29] La cuestión es entonces, ¿bajo qué procedimientos han podido formarse los objetos y los conceptos de esas disciplinas, sin referir ese proceso de ningún modo a la conciencia autónoma? La arqueología, como dispositivo epistemológico de las ciencias humanas es entonces una maquinaria crítica destinada a desplazar a la conciencia de la conducción del proceso mediante el cual los seres humanos reflexionan sobre sí mismos. Lo que está en juego no es la cientificidad de esas disciplinas, sino el estatuto de su objeto y de la conciencia que sobre éste reflexiona: "[...] no hay que engañarse, lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia sino de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto".[30]

Con el fin de detectar de manera más puntual la distancia que separa a la "historia de las ideas" de la arqueología,

---

[29] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 22.

[30] *Idem.*

consideremos por un momento lo que fue el primer objeto de investigación de Foucault: la locura. Si un libro promete una "historia de la locura", desde su título anuncia lo que es su objeto: la desviación mental que el ser humano puede padecer y que se hace manifiesta en el grupo de insensatos cuya presencia está atestiguada en toda sociedad conocida. ¿Qué resulta entonces más natural que narrar la historia de ese "objeto" y de la serie de representaciones conceptuales que a él se refieren? Las preguntas pertinentes se acumulan sin dificultad: ¿Cómo se concebía a la locura en tal o cual momento histórico? ¿Cómo la "medicina" de una cierta época representaba a los locos? La continuidad de la narración está asegurada por dos premisas no cuestionadas: la evidencia del referente, la locura misma, cuyo ser es siempre idéntico a sí mismo, y la evidencia de que las diversas representaciones eran, todas, producto de una única conciencia. La narración consiste entonces en detectar una serie de aspectos considerados relevantes acerca del objeto que por momentos han sido resaltados o ignorados, y de las astucias conceptuales que han sido necesarias para cercarlo y comprenderlo. Ésta es una imagen simplificada, pero no falsa, de las historia de las ideas. Ésta admite, sin hacerlo explícito, que todo aquello que ha sido dicho y escrito acerca del objeto está atravesado por un continuo que puede remontarse sin término hacia atrás, hasta precursores muy remotos, siguiendo el hilo conductor del referente y de sus representaciones. Desde luego, el objeto es misterioso, pues de otro modo no habría sido necesaria tanta paciencia para atraparlo, incluso de manera incompleta. El corolario de todo ello es que nuestro tiempo, al fin llegado a la cientificidad, puede contemplar serenamente ese catálogo de errores que ha quedado atrás. La "historia de las ideas" se ofrece necesariamente como un relato de las insuficiencias de la razón anterior, al fin concluidas en el mo-

mento en que se llegó a la ciencia racional e imperturbable del presente. Hubo "ideología" previamente, pero ya no la hay: "Detrás de la verdad siempre reciente, avara y mesurada, está la proliferación milenaria de errores", escribe Foucault.[31]

La arqueología se opone punto por punto a esas premisas y a esas conclusiones. La tesis primera del arqueólogo es que el objeto "locura" al que se refieren la psiquiatría y un cierto conjunto de prácticas y saberes, nunca es un dato sino un resultado, una consecuencia del entramado de categorías, prácticas sociales, formas de exclusión y discursos en los cuales tal "objeto" es pensado, enunciado, apresado o dejado en libertad. Los análisis arqueológicos desean aportar la prueba de que esos "objetos" no han estado desde siempre ahí, en una objetividad permanente y muda, ante la mirada distraída de cualquiera; esa clase de objetos no lleva una vida independiente, separable de la trama social y discursiva mediante la cual irrumpe en la experiencia: "La locura no era de ninguna manera un objeto invariante a través de la historia sobre el cual habrían actuado un cierto número de sistemas de representación con función y valor representativo variable".[32] Esos objetos no están siempre impasibles, esperando una mirada inteligente que los convierta en conceptos, en objetos de una teoría. La arqueología sostiene que ellos no tienen otra existencia que la que les otorga el entramado discursivo y las prácticas sociales, es decir "viven" al interior de un "saber" del que depende su irrupción y su forma: "La locura no puede encontrarse en estado salvaje. La locura no existe fuera de las formas de la sensibilidad que la aíslan y las formas de repulsión

---

[31] M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 149.

[32] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 5.

que la excluyen o la capturan".[33] Hablar de la historia de un "objeto" es pues hablar de un problema y no de una evidencia. Puesto que no son simples datos aportados a la sensibilidad, al conocimiento de ellos no le convienen los términos de "representación", "reproducción" o "modelo" y en consecuencia la "verdad" de esos objetos no puede reducirse a ninguna forma de "correspondencia" entre el pensamiento y la cosa. Como se ve, la arqueología se compromete desde ahora a ofrecer su propia concepción de categorías cruciales como "objetividad", "experiencia", "verdad", entre otras. Esto es porque afirma que del objeto hay que preguntarse, ante todo, por sus condiciones históricas y teóricas de emergencia. Por eso su punto de partida es examinar largamente la "formación de los objetos", para mostrar que es gracias a la presencia activa de ciertas prácticas sociales y a la urdimbre del discurso como el objeto locura ha sido reconocido, analizado y manipulado en la experiencia.

La arqueología como crítica al objeto

A finales de la Edad Media —sostiene la arqueología— los locos eran expulsados de las ciudades a bordo de barcos que circulaban de un puerto a otro con su cargamento de alienados.[34] Ordinariamente, hasta entonces el loco vivía una vida errante: se le mantenía a distancia de la normalidad, pero no

---

[33] M. Foucault, "La folie n'existe que dans une société", en *Dits et écrits*, vol. I, *op. cit.*, p. 169.

[34] "El agua y la navegación tienen un cierto papel. Encerrado en el navío de donde no puede escapar, el loco es entregado al mar de mil caminos [...] está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas [...]". *Cfr.* M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 19.

a través del confinamiento, sino manteniéndolo en la libertad permanente del tránsito: "El loco era el viajero por excelencia o sea el prisionero del viaje".[35] Hacia mediados del siglo XVII las cosas cambiaron drásticamente y la locura se vio sometida a una doble exclusión: por un lado, se creó un internamiento, donde ella se encontró mezclada con la vagancia, la indigencia y la prostitución. Era una nueva experiencia, pero no producto de la locura misma, sino del problema general de la vagancia, resultado de la expulsión masiva de campesinos a las ciudades en el momento de la acumulación capitalista originaria. Era sencillo asociar a la locura con ellos debido a su incapacidad de trabajar y de participar productivamente: los locos quedaron insertos en la gran proscripción de la ociosidad. Su confinamiento no estaba vinculado al saber médico, sino a la holgazanería y el vagabundaje, compartiendo con éstos un mismo estatuto moral: "Por primera vez se instauran establecimientos de moralidad donde se logra una asombrosa síntesis de obligación moral y ley civil. El orden de los estados no tolera ya el desorden de los corazones".[36] La locura perdió entonces la libertad imaginaria de la que hasta entonces había gozado: "No hacía mucho se debatía en pleno día, pero en medio siglo se encontró recluida y ya, dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a las reglas de la moral burguesa y sus noches monótonas".[37] Es en este confinamiento donde los locos se convertirán en objeto de mostración, y no únicamente para la mirada médica: todavía a principios del siglo XIX, algún hospital inglés mostraba los domingos, por un *penny*, a los locos

---

[35] *Idem.*

[36] *Ibid.*, p. 67.

[37] *Ibid.*, p. 71.

furiosos e, igualmente, el espectáculo de los grandes insensatos era una de las diversiones dominicales de la burguesía parisina: "ciertos carceleros tenían una gran reputación por su habilidad para hacer que los locos realizaran mil piruetas y acrobacias mediante unos pocos latigazos".[38]

Esta primera exclusión física estaba asociada a una segunda exclusión que tendría notables consecuencias para su aprehensión en el saber médico: la experiencia clásica —sostiene Foucault— excluyó a la locura de la vida de la razón. Foucault cree encontrar un signo de esta exclusión en la *Primera meditación* de Descartes donde se muestra el decidido abandono de esa parte de la experiencia humana: "¿Y qué? [...] están locos": "El loco fue colocado en la animalidad, asociado al animal, pero no a una animalidad libre, algo como el extremo de la libertad, sino al contrario, como al ser humano en su grado 'cero', carente de razón".[39] La experiencia moderna de la locura surgió a través de este doble encerramiento: primero se la reconoció en su existencia práctica y luego se la consideró simplemente sinrazón. Lo que la distinguía era sencillamente que la locura estaba asociada a la razón, pero como un mal uso de ésta, como una mera negación. Es en esta doble trama donde la experiencia de la locura en la edad clásica encuentra su condición, a la vez de conocimiento posible, pero también de los límites que esto implica.

Ahora bien: ¿cómo reaccionar ante estas prácticas? Su carácter anecdótico parece sugerir que se trata sencillamente de anomalías, hechos curiosos, modos de ver las cosas explicables por la falta de madurez conceptual de "esos tiempos". La ar-

---

[38] *Ibid.*, p. 76.

[39] Citado en G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 75.

queología reacciona de manera diferente: tras cada uno de esos momentos, ella no descubre la huella de un error felizmente desterrado, sino un modo de aprehensión del objeto, guiada por cierta forma de racionalidad. La arqueología quiere devolver a esos objetos la consistencia que efectivamente tuvieron, reconstruir las condiciones que los hicieron inteligibles y que permitieron su manipulación, aun si por momentos ésta es, a nuestros ojos, brutal. En la racionalidad, ella no sigue el vector "progreso", lo que ha sido interpretado, equivocadamente por supuesto, como una renuncia a la razón.[40] Por el contrario, ella se empeña en describir la *formación de la experiencia racional de la locura en la edad clásica* y afirma que la locura se debatía entonces en un doble registro: por una parte, su confinamiento la colocaba en posición de convertirse en posible objeto de conocimiento, pero por la otra la locura era concebida como algo que razona, que descubre y deriva conclusiones de su razonamiento, pero a partir de quimeras, alucinaciones y errores. La locura era una aceptación tácita de lo que el loco imagina, una derivación real de premisas imaginarias y, por tanto, simple sinrazón. Para la edad clásica, la locura transgrede a la razón mediante el expediente de crear un orden racional de falsedades y por ello es una negación y una amenaza para la racionalidad clásica: en consecuencia, la única relación imaginable entre ambas era la exclusión. El objeto posible de conocimiento, ofrecido por el confinamiento, se encontraba simultáneamente imposibilitado.

En esta forma clásica de la experiencia de la locura, lo mismo que en la época medieval o renacentista, la arqueolo-

[40] "No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino de que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber, se ha alterado profundamente". M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores, 1968a, p. 8.

gía no ve una serie de errores dejados atrás: esas experiencias, diversas entre sí, también son diversas con respecto a nosotros mismos. Habría entonces que probar, y no simplemente asumir, la presencia de algún objeto inmediato dado con el cual medir el progreso del vector "conocimiento". Pero esto es lo que recusa la arqueología. Detrás de esas experiencias no se encuentra ningún objeto "locura" que permitiría afirmar que aquellas eran visiones erróneas de una entidad siempre idéntica a sí misma. Se trata pues de saber *no en qué medida* esas concepciones se aproximan a la nuestra, sino en qué medida son diferentes. Según la arqueología, en cada una de esas formas de experiencia el objeto "locura" obedece a una urdimbre particular de prácticas sociales, categorías y discursos, y por lo tanto cada una de ellas percibe, experimenta y manipula a los insensatos de un modo determinado. A diferencia de la historia continuidad, la arqueología no cree que detrás de tantos espíritus diferentes exista un horizonte único, un designio siempre latente. Remitiendo esas experiencias a su singularidad, declara como "acontecimientos" a cada una de las formas que adopta el objeto "locura", es decir momentos irrepetibles, puesto que el objeto es inseparable de las condiciones que lo posibilitan. Para el pensamiento, el objeto "locura" no es un "referente del mundo", sino un ensamblaje transitorio de determinaciones históricas provenientes de registros muy diversos, resultado necesario dadas tales condiciones, pero no previsto ni orientado por nadie.

En la arqueología, la categoría de "discontinuidad" no es más que el signo de que la categoría de "objeto" se encuentra bajo crítica. Discontinuidad y crítica se anudan para colocar a la arqueología en oposición a la "historia de las ideas" y a la noción de "objeto inmediato". Este último deja de ser un dato incuestionado y se convierte en un problema; deja de ser

un punto de partida y deviene un resultado. Cada ruptura, cada umbral en el plano de la historia, trae consigo una forma específica de constitución para el objeto que está siendo vivido y pensado. Es por eso que la *Historia de la locura en la época clásica* se esfuerza en mostrar que a inicios del siglo XIX se inicia la experiencia moderna de la locura en torno a la aparición del asilo. Entonces, la locura dejó de ser colocada "más allá" de la vida humana para ubicarse en la humanidad misma del hombre, y además, se convirtió en objeto de indagación de la mirada médica. El exámen de la experiencia moderna de la locura quiere pues establecer la manera específica y única en que, en nuestros días, se distingue entre razón y sinrazón, y la manera en que desde entonces nos concebimos como objetos y sujetos de ese conocimiento. Naturalmente, en este, como en cualquier otro momento, había por un lado una serie de individuos considerados locos y otro grupo de individuos considerados "normales", sólo que esta vez tal diferencia dio lugar a un saber, a una disciplina, y éste es el tema de la arqueología:

> […] mostrar cómo pudo suceder que esas significaciones inmediatamente vividas al interior de una sociedad pudieron aparecer como condiciones suficientes para la constitución de un objeto científico […] para que la locura y la enfermedad mental dejaran de poseer una significación inmediata y se convirtieran en objeto de un saber racional.[41]

Referirse a la historia de un saber concerniente a la locura es entonces intentar responder a la pregunta: ¿Cómo, por qué motivos y bajo qué prácticas un saber llegó a plantearse este problema?

---

[41] M. Foucault, "De l'archéologie à la dynastique", en *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 406.

La arqueología se propone mostrar formalmente la manera en la que un "algo" vivido ha podido convertirse en objeto para un conocimiento posible, cómo ha sido problematizado, qué parte de él ha sido considerada pertinente: "se trata [...] de buscar las condiciones por las cuales una disciplina determinada como la psiquiatría comenzó, en un momento dado, a existir y a asumir un cierto número de funciones en nuestra sociedad".[42] La "crítica al objeto inmediato" consiste en probar que entre el saber de tal objeto y las condiciones históricas de su aparición no hay ninguna separación posible, es decir que el objeto del saber *no es* inmediato. Foucault puede realizar esta crítica porque ésta ya tiene importantes antecedentes en la obra de G. Bachelard. La de Bachelard es una epistemología heterodoxa respecto de la filosofía de la ciencia: concentrada en la producción de conocimientos en la física contemporánea, afirma que lo definitorio de una ciencia es su capacidad de *producir un objeto conceptual* que le es propio, y éste resulta ser algo enteramente ajeno y opuesto al punto de partida del objeto de la experiencia sensible:

> A nuestro juicio, para la epistemología hay que aceptar el siguiente postulado: el objeto no podría ser designado como "objetivo" inmediato; dicho de otro modo, un camino hacia el objeto no es inicialmente objetivo. Es preciso pues aceptar una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico.[43]

El empirismo siempre cree que, abstrayendo, el pensamiento empobrece al pletórico objeto de la experiencia inmediata; pero

---

[42] M. Foucault, "Entretient avec Michel Foucault", *ibid.*, p. 158.

[43] G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, *op. cit.*, p. 239.

es exactamente a la inversa: el pensamiento corrige y enriquece la experiencia. Cuando se trata de historia epistemológica —afirma Bachelard— hay que distinguir radicalmente entre el objeto conceptual —que es el verdadero tema— y el objeto inmediato, que es siempre sujeto de crítica:

> […] no podemos tener a priori ninguna confianza en la instrucción que el dato inmediato pretende proveernos. Éste no es un juez, ni siquiera es un testigo: es un acusado y un acusado que tarde o temprano es convencido de ser mentiroso. El conocimiento científico es siempre la reforma de una ilusión.[44]

Ahora bien, la producción de tal objeto científico *no es un ejercicio de la razón* humana, sino *un aprendizaje de la razón* humana. La historia de las ciencias es simultáneamente la historia de la razón, porque antes de producir algún conocimiento, es imposible saber qué puede ser la razón. La producción de tal "objeto teórico" es de manera simultánea la retracción del "irracionalismo" precedente y la creación de la razón que piensa ese objeto: "La historia de las ciencias es la historia de las derrotas del irracionalismo".[45] Por ello, Bachelard llamaría "racionalista" a este intento por mostrar a la razón como un fenómeno genuinamente histórico, sin dejar ningún resquicio para alguna racionalidad intemporal: "La doctrina de la razón absoluta e inmutable no es más que una filosofía. Y una filosofía caduca".[46] Esta unidad entre producción del objeto, historia de las ciencias e historia de la razón, reaparece en

---

[44] G. Bachelard, *Épistémologie*, París, Presses Universitaires de France, 1974, p. 12.

[45] G. Bachelard, *La actividad racionalista de la física contemporánea*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 36.

[46] G. Bachelard, *La filosofía del no*, *op. cit.*, p. 119.

Foucault, pero trasplantada a un terreno inédito: las ciencias humanas; por ejemplo aquí: "El objeto [la locura] no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe sólo en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones".[47]

Ahora bien, ¿cuál es el dominio en el que, de acuerdo con la arqueología se forman dichos objetos?: es el discurso. El discurso es la respuesta de Foucault a la crítica hecha al objeto inmediato. Como programa filosófico, la arqueología exige comprender el papel constitutivo del discurso: "Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda decir algo de él y para que varias personas puedan decir de él algo, o de él cosas diferentes [...] son numerosas y de importancia".[48] Cuando se trata de comprender la irrupción de una disciplina científica, el discurso parece ser un excelente candidato porque sugiere que la formación de los conceptos obedece a una serie de reglas, derivaciones y asociaciones que puede ser examinada por sí misma y que da lugar a enunciados o proposiciones que pueden ser considerados verdaderos o falsos, respecto del objeto. En esta concepción del discurso como constitutivo de los objetos, Foucault fue poderosamente influido por la obra de G. Canguilhem quien, en la misma línea de Bachelard, había prolongado la historia de la ciencias, convirtiéndola en "historia de los conceptos" de la ciencia.[49] Para Canguilhem,

---

[47] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 73.

[48] *Idem*.

[49] Esto desde su tesis doctoral, que porta como título: *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977a.

comprender una disciplina es comprender las condiciones de aparición de los conceptos que hacen formulable un cierto objeto como problema:

> Cuando se habla de la ciencia de los cristales, la relación entre la ciencia y los cristales no es la relación de genitivo, como cuando se habla de la madre de un gatito. La ciencia de los cristales es un discurso sobre la naturaleza de los cristales, la naturaleza de los cristales no es ninguna otra cosa que los cristales considerados en su identidad a sí mismos […] A partir del momento en que la cristalografía, la óptica cristalina, la química mineral se han constituido como ciencias, la naturaleza de los cristales es el contenido de la ciencia de los cristales […].[50]

Los conceptos *son* pues el objeto, éste *no es más que* aquéllos, y nada más. Es esta afirmación del discurso como constitutivo del objeto lo que ocupa un lugar central en la *La Arqueología del saber* y la que otorga a esta obra su aspecto abstracto, por momentos exploratorio, difícil de reconocer en alguna disciplina. Es porque, aunque la categoría de discurso le es central, su problema no es lingüístico, sino filosófico: ¿Cómo retirar al discurso todo carácter "representativo" de objeto (éste ya no es un discurso sobre *algo*, como en "la madre *de* los gatitos"), convirtiéndolo en *constitutivo de ese algo*, en *idéntico al objeto* que constituye?

La arqueología sostiene que el discurso es la mediación insoslayable en toda experiencia de objeto (y no es la imagen puesta en palabras de un objeto externo), por eso no trata de "interpretar" o "descifrar" el discurso para hacer a través de éste la historia de "las cosas": "No se trata de interpretar

---

[50] G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 16.

al discurso para hacer a través de él una historia del referente. En el ejemplo elegido, no se trata de saber quién estaba loco en tal época, en qué consistía su locura, ni si sus trastornos eran idénticos a los que hoy nos son familiares".[51] La arqueología desea acampar firmemente en el discurso, describirlo como un juego de reglas mediante el cual forma sus objetos, evitando sobre todo hacer de él un instrumento para alcanzar los supuestos objetos primigenios: "No se trata de reconstruir lo que podía ser la locura en sí misma, tal como había aparecido al principio a cualquier experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada".[52] Estamos sin duda en las antípodas de una "filosofía de la representación", porque ni "las cosas" viven una vida independiente ni el discurso es un dispositivo lingüístico destinado a imitarlas. Por el contrario, la arqueología postula la unidad absoluta de ser y pensamiento:

> Sustituir el tesoro enigmático de 'las cosas' previas al discurso por la formación regular de los objetos que sólo en éste se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al "fondo de las cosas", sino remitiéndolos al conjunto de reglas que permiten formarlos como objetos del discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica.[53]

La desviación mental es ciertamente un hiato en la experiencia humana, pero la cuestión crucial es que siempre aparece al interior de una práctica discursiva y que, en un momento dado, por condiciones que conviene examinar, ésta dio lugar

---

[51] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 77.

[52] *Ibid.*, p. 79.

[53] *Idem.*

a una nueva disciplina: la psiquiatría: "Generalicemos: el discurso psiquiátrico del siglo XIX se caracteriza, no por objetos privilegiados sino por la manera en que forma sus objetos, por lo demás muy dispersos".[54]

Antes de ir más lejos, importa comprender la posición epistemológica de Foucault a fin de evitar las acusaciones de "relativismo absoluto" o de "escepticismo radical" en su contra. La arqueología no desconoce, ni ignora, el problema de la verdad en el conocimiento; por el contrario, ella se esfuerza en mostrar que *los hombres siempre han vivido bajo algún régimen de verdad*. Lo que rechaza, por tanto, no es *La Verdad*, sino que se pretenda que sólo merece ser llamada "verdad" la racionalidad de nuestro presente, incomparable con la ignorancia previa, y que por tanto se la coloque en un sitio de excepcionalidad, presumiblemente inamovible. Las ciencias humanas se ocupan de objetos como la locura, la criminalidad o la enfermedad, pero la arqueología asegura que detrás de ellas no se encuentran simplemente insensatos, criminales o enfermos en tanto que referentes mudos, cosas inmóviles e intocadas, de las que el pensamiento, por fin, ha logrado figuraciones menos inexactas. En realidad, *todos ellos han sido siempre* aprehendidos, manipulados o excluidos bajo alguna clase de régimen conceptual, bajo algún sistema de reglas, bajo alguna forma de "verdad" estructurada:

> Siempre se piensa al interior de un pensamiento anónimo y estructurante que es aquel de una época y de un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La tarea de la filosofía actual y de todas las disciplinas

[54] *Ibid.*, p. 72.

> teóricas es sacar a la luz ese pensamiento antes del pensamiento, ese sistema antes de todo sistema […] él es el fondo sobre el cual nuestro pensamiento "real" emerge y centellea durante un instante.[55]

Lo que el arqueólogo se propone es describir, primero, esas formas de aprehensión racional ya suprimidas, comprenderlas en su objetividad, y luego, examinar *la irrupción de nuestra forma de aprehensión racional,* la cual, bajo la autodefinición de "científica", también manipula y modifica los cuerpos y las conductas, es decir produce ciertos "efectos de realidad" en aquellos que padecen su acción. El arqueólogo simplemente trata a nuestra forma de aprehensión racional como un "acontecimiento" más, *como un momento específico entre otras formas de producción de la verdad*, antes que declararla, precipitadamente y sin justificación, como la verdaderamente racional, es decir insuperable y no susceptible de crítica.

Pero para colocar esta aprehensión racional en su presente, debe modificar su concepción de las categorías de "discurso" y de "objeto". De "discurso", porque éste no es solamente un "representante verbal" de esos objetos externos, sino aquello que, mediante sus conceptos, reglas y procedimientos se incorpora en las formas de tratamiento o proscripción de la locura o la enfermedad; del "objeto" igualmente, porque alienados o enfermos no se limitan a enviar señales a nuestra sensibilidad, sino que resisten o se rebelan actuando dentro de esas mismas formas de aprehensión racional. Lo relevante para el arqueólogo no es pues el referente mismo o el discurso mismo, sino justamente la manera en que el sistema de reglas hace emerger, de un cierto modo, al objeto, y lo ofrece al conocimiento. La

---

[55] M. Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", en *Dits et écrits*, vol. I, *op. cit.*, p. 514-515.

arqueología no se ha propuesto ser un "análisis del discurso", ni una "teoría general de la representación", sino un examen de las reglas que, dentro de una determinada disciplina, especifican, mediante conceptos, la naturaleza de sus objetos. Conceptos y objetos no son pues separables:

> No tengo ninguna teoría general y tampoco tengo un instrumento seguro. Yo tentaleo, fabrico, en la medida que puedo instrumentos que están destinados a hacer aparecer objetos. Los objetos están por tanto determinados por los instrumentos buenos o malos que yo fabrico. Ellos son falsos si mis instrumentos son falsos.[56]

La arqueología rechaza así cualquier postulado que afirme una separación radical entre ser y pensamiento porque para ella las "cosas" no son separables de las "palabras":

> *Las palabras y las cosas* es el título —serio— de un problema; es el título —irónico— de un trabajo que modifica su forma, desplaza los datos y revela, a fin de cuentas una tarea totalmente distinta: tarea que consiste en tratar —en dejar de tratar— los discursos como conjuntos de signos (que envían a contenidos o representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan.[57]

Bajo el título *Historia de la locura en la época clásica* no se encuentra pues ni una historia de la alienación mental como referente inmóvil, y tampoco una historia de las ideas for-

---

[56] M. Foucault, "Pouvoir et savoir", *ibid.*, vol. III, p. 404.

[57] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 81.

muladas a propósito de este objeto; en ese libro se encuentra una historia de las relaciones cambiantes entre los procesos sociales e institucionales y las prácticas discursivas en las que ha podido formarse la experiencia moderna del "objeto" locura. Para ello, ofrece una trama sumamente compleja de categorías para pensar, en primer lugar, la "formación de los objetos": *a)* las "superficies de emergencia", pues la locura y el loco se han convertido hoy en un problema predominantemente médico, pero no siempre ha sido así; *b)* las "instancias de delimitación", pues la locura y el loco pueden ser también tema de la justicia penal, de la vida familiar o de la práctica artística; *c)* las "reglas de especificación", pues la locura puede ser confrontada con la sinrazón, pero también con la sabiduría, con la vida sublime o miserable. En segundo lugar, la arqueología ofrece una segunda serie de categorías para detectar lo que llama las "modalidades enunciativas": *d)* ante todo, ¿quién habla?, pues en torno a la locura se expresan el médico, el jurista, el administrador público; *e)* ¿desde qué lugar institucional se expresa? pues la locura puede ser un tema hospitalario, legal o de salud pública; *f)* ¿cuál es la posición que ocupa el que habla?, pues en determinadas circunstancias la posición dominante puede ser la clínica, la familiar o la jurídica. Finalmente, la arqueología propone una tercera serie de categorías referida a la "formación de los concepto*s*" con los cuales se busca establecer la "verdad" del objeto: *g)* las "reglas de orden y jerarquía", pues en teoría puede prevalecer un punto de vista fisiológico, psiquiátrico o neurológico acerca de la locura; *h)* la "aceptación o el rechazo de los conceptos", pues en el tratamiento del insensato puede privilegiarse un tratamiento teórico o experimental; *i)* los "procedimientos de intervención", pues al insensato se le puede tratar de convencer, disciplinar o sencillamente anular.

Este complejo instrumental de categorías no puede explicarse sino por la voluntad de hacer visible la trama de discursos, prácticas e instituciones que modelan tal objeto. Foucault no pretende haber hecho uso consciente de todas esas categorías en la *Historia de la locura en la época clásica*, pero considera que todas ellas son susceptibles de dar cuenta *de la experiencia moderna de la locura y de la designación de aquellos que habrán de padecer esa forma de manipulación*. Al conjunto de esas categorías lo llama "formación discursiva" y sostiene que está conformada por objetos, conceptos, temas y sobre todo "reglas de formación de enunciados". La "formación discursiva" es el concepto de mayor generalidad ofrecido por la arqueología.

En la obra de Foucault el concepto de "formación discursiva" no carece de ambigüedades y en muchos momentos tiene un carácter más experimental que definitivo. El énfasis puesto en la serie de reglas que gobiernan la formación de los conceptos y los enunciados condujo a la errónea atribución de "estructuralismo" a esta posición teórica. Al releer la arqueología, lo que destaca con más relieve es la reconsideración de lo que Foucault había hecho en sus análisis previos, sin "tener clara conciencia de ello": la convicción de que, cuando se examinan los "objetos" de las llamadas "ciencias humanas", de las ciencias que han surgido en torno al hombre como problema, lo relevante no son "las cosas" ni las "representaciones ideales de esas cosas", sino las condiciones discursivas y no discursivas que han debido confluir para que en torno a esos objetos se hayan podido constituir ciertas disciplinas con propósitos de conocimiento, un cierto saber. Entre esos "objetos recientes de un saber posible" detectados por la arqueología, el que causó mayor estupor fue el Hombre mismo, el hombre como problema, el hombre que se problematiza a sí mismo: "En todo caso una cosa es cierta: que el hombre no es el problema

más antiguo ni el más constante que se haya planteado el ser humano [...] el saber no rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y sus secretos".[58] La cuestión en sí misma no era escandalosa pues, después de todo, las ciencias humanas, todas ellas, no adquirieron su forma moderna sino a partir del siglo XIX. La conmoción se suscitó porque Foucault, a esta situación bien conocida, le dio la expresión general, equívoca y provocadora, de la "muerte del hombre":

> Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si por cualquier acontecimiento, cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el Hombre se borraría, como en los límites del mar, un rostro de arena.[59]

La arqueología como crítica a la conciencia pensante

Por razones de exposición, hasta ahora hemos insistido en la arqueología como crítica al "objeto"; pero su categoría central, la "formación discursiva", es igualmente la alternativa de Foucault a la conciencia pensante individual. Ciertamente alternativa, porque éste se propone mostrar la productividad de las reglas discursivas, haciendo de ello el equivalente a la "historia de la reflexión", sin otorgar ningún papel relevante a la conciencia. De esta manera, la arqueología completa su

---

[58] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 375.

[59] *Idem.*

proyecto crítico: del objeto y del sujeto que reflexiona ese objeto.

En efecto, según la arqueología, la "formación discursiva" determina todo aquello que puede ser pensado en la experiencia, de manera que las transformaciones y las rupturas que gobiernan la formación de los conceptos no pueden ser atribuidas al pensador individual. Recuérdese que Foucault reprochaba a la "historia tradicional de las ideas" remitir esas representaciones diversas efectuadas en el tiempo a la unidad de la conciencia. La arqueología, por el contrario, no admite que detrás de todas esas experiencias se encuentre el mismo personaje inmóvil. No puede ser, piensa el arqueólogo, que esas transformaciones epistémicas transformen tan profundamente al objeto y sin embargo permanezca intacta la conciencia que las piensa. Concluye, por lo tanto, que no es la conciencia la que determina los conceptos que utiliza sino a la inversa, la formación discursiva es la que define lo pensable y enunciable, dentro de cierta disciplina, para la conciencia. Las mutaciones en la formación de los objetos deben ser, en consecuencia, también transformaciones en la misma conciencia reflexiva:

> En el análisis que se propone aquí, las reglas de formación de los conceptos tiene lugar no en la mentalidad o la conciencia de los individuos, sino en el discurso mismo; ellas se imponen por consiguiente, según una especie de anonimato uniforme a todos los individuos que se disponen a hablar en ese campo discursivo.[60]

---

[60] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 102.

Por supuesto es siempre un individuo el que piensa, pero es la formación discursiva la que le brinda los conceptos, las reglas y su combinatoria con los cuales piensa. No carece de libertad al pensar, pero esta libertad debe ejercerla dentro de un sistema restrictivo. Por eso las rupturas son tan difíciles y dolorosas. La arqueología sostiene la existencia de tal sistema de reglas desde el cual se ejerce el pensar subjetivo, que no arranca de sí mismo, sino de un horizonte que le es ofrecido, dentro del cual se determina y puede ejercer sus operaciones: "En todo caso, las reglas de formación de los conceptos, cualquiera que sea su generalidad no son el resultado, depositado en la memoria y sedimentado en el espesor de los hábitos colectivos, de operaciones efectuadas por los individuos".[61] A la pregunta "¿Quién piensa?", la arqueología responde: "se piensa", porque la conciencia que reflexiona no puede actuar sino dentro de cierta organización discursiva que le provee la *forma* de lo pensable y el *contenido* a pensar. Describir un enunciado científico, no es entonces analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino analizar las reglas de formación que permiten pronunciar algo con significado al interior de esa disciplina. *Es la sistematicidad discursiva y no la conciencia la que puede explicar la productividad conceptual del pensamiento*; en consecuencia, el pensamiento que se expresa en enunciados no puede descansar en la función sintética de la conciencia de un sujeto.

Se inició así la crítica a la conciencia pensante, la cual se convirtió en un escándalo filosófico. Foucault atribuye esta situación únicamente al narcisismo de la conciencia, a su obstinación por no perder su calidad de productora del significado.

---

[61] *Ibid.*, p. 103.

En cierto modo ésta tiene razón y es siempre un individuo concreto el que, al pensar, expresa tal o cual cosa respecto del objeto, pero puede hacerlo porque en el orden del discurso existe siempre un lugar específico y vacío dispuesto a ser ocupado por todo aquel que se expresa en ella y que, por el hecho de ocuparlo, se convierte en "sujeto de la enunciación" (aunque erróneamente se tome a sí mismo como origen del significado): "No hay que concebir al sujeto del enunciado como idéntico al sujeto de la formulación. Ni sustancial, ni funcionalmente. No es, en efecto causa u origen, punto de partida de ese fenómeno que es la articulación escrita y oral de una frase [...]".[62] Del mismo modo que en la lengua natural el lugar vacío "yo" permite a cualquier individuo "anclarse" en la lengua y ocupar el sitio del sujeto productor del enunciado, sin que esto signifique que es preeminente respecto de la lengua en la que se expresa: "El análisis de los enunciados opera [...] sin referencia a un *cogito*; él no plantea la cuestión del sujeto hablante".[63] La formación discursiva es un sistema de reglas y conceptos al cual deben conformarse los diferentes autores dentro de una disciplina: "La unidad de la formación discursiva se debe enteramente a las reglas que gobiernan la formulación de proposiciones acerca de diferentes sistemas de objetos, exhiben diferentes modalidades enunciativas, emplean diferentes esquemas conceptuales y expresan diferentes puntos de vista teóricos".[64]

Toda la fuerza y la inteligibilidad de la arqueología descansa en su intento por mostrar la formación de los conceptos, la objetividad intrínseca del pensamiento, sin referirla a la

[62] *Ibid.*, p. 159.

[63] *Ibid.*, p. 122.

[64] *Ibid.*, p. 232.

conciencia individual. Es por eso que ella se muestra reticente ante nociones como la "influencia" que un pensador pudo haber tenido sobre otro, o bien la "pertenencia a un espíritu común de cierta época", expresiones que evocan una suerte de transmisión entre conciencias. Y no es, desde luego, que estos procesos no existan, sino que están muy lejos de poder dar cuenta del verdadero trabajo del pensamiento. Esta reticencia se convierte en franco rechazo a la noción tradicional de "precursor", es decir al hecho de que algún pensador habría "intuido", "adivinado", "predicho" algo que mucho más tarde se convertiría en concepto. Es porque mediante la noción de "precursor", el historiador cree poder extraer al pensador de su marco propio para insertarlo en un cuadro enteramente diferente, lo que equivale a tratar sus categorías como un producto intemporal, sin referencia histórica. El riesgo es que, para esta concepción, los conceptos son un producto espontáneo del pensamiento y por ello son capaces de atravesar todas las experiencias, como meras "obras del espíritu". Entonces, cualquier concepto puede aparecer en cualquier momento, de cualquier modo, por cualquier motivo. La arqueología, por el contrario, pertenece a las filosofías que intentan fijar los conceptos firmemente a sus condiciones materiales (es decir, teóricas) de aparición, como es el caso de la epistemología histórica de Canguilhem:

> Un precursor sería un pensador, un investigador que habría recorrido antaño una punta del camino terminado más recientemente por otro [...] pero antes de poner uno tras otro dos recorridos sobre un camino, en primer lugar conviene asegurarse que se trata del mismo camino. En un saber coherente, un concepto tiene relación con todos los demás. Por haber hecho una suposición del heliocentrismo, Aristarco de Samos

no es un precursor de Copérnico, aunque éste busca apoyo en aquél [...].[65]

Extrayendo al pensador de su marco propio, la historia se convierte en un azar permanente, negándole a los conceptos cualquier historicidad real. Entonces, el conocimiento es simplemente una parte anecdótica de "la gran aventura humana".[66] Para la arqueología, por el contrario, es crucial hacer de los conceptos y sus enunciados un acontecimiento específico, determinado, irrepetible. Bajo la figura del precursor, la historia de las ideas trata de borrar las huellas de las condiciones históricas de la aparición del pensador; para la arqueología, por el contrario, si los investigadores no se siguen uno a otro como en la fila de un supermercado es porque cada uno de ellos reflexiona desde una forma de experiencia que lo obliga, y por ello le impide hablar de cualquier cosa, al azar: "No es fácil decir algo nuevo, no basta con abrir los ojos o con prestar atención para que al punto se iluminen nuevos objetos y que al ras del suelo lancen su primer resplandor".[67]

A la formación discursiva, como dominio de formación de los objetos y de los conceptos, Foucault le aplica el sorprendente título de "*a priori* histórico".[68] Foucault mismo explica: "yuxtapuestos, estos dos términos hacen un efecto un tanto detonante" y constituyen un enunciado "un tanto bárbaro".[69]

---

[65] G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 213.

[66] D. Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI Editores, 1982, pp. 73-74.

[67] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 73.

[68] *Idem*, pp. 214-215. La expresión "*a priori* histórico" ya había aparecido en *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 7.

[69] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 216.

Y tiene enteramente razón, pues lo *a priori* es lo trascendental, algo presumiblemente estable, permanente; mientras que lo histórico indica justamente lo contrario: lo transitorio, lo pasajero, lo cambiante.[70] Lo segundo contraviene a lo primero: "Este *a priori* no escapa a la historicidad; no constituye, por encima de los acontecimientos y en un cielo que estaría inmóvil, una estructura intemporal".[71] ¿Cómo explicarlo? A nuestro juicio, con ello, la arqueología no hace sino llevar nuevamente al criticismo a la conclusión lógica que Kant dejó latente:

> He intentado aprehender las transformaciones [...] no al nivel de las teorías o de las tesis sostenidas sino al nivel de la manera en que estas ciencias han constituido sus objetos, de la manera en que han formado sus conceptos, de la manera en la cual el sujeto que conoce se sitúa en relación a ese dominio de objetos. Es esto lo que llamo "dominio arqueológico", en oposición al dominio epistemológico.[72]

A manera de ejemplo de este "*a priori* histórico", consideremos nuevamente la *Historia de la locura*. Como se señaló anteriormente, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, durante la consolidación del capitalismo se produjo el gran encerramiento de todas las masas de campesinos expulsados de sus tierras y que se convertirían en los ancestros de la clase obrera. Toda esa masa de vagabundos forzados fue arrojada a esos lugares de aislamiento que en Francia eran llamados "Hotel de Dieu".

---

[70] Es ahí justamente donde hemos intentado colocar a Foucault: con Kant, él afirma que caer bajo un esquema categorial es condición de posibilidad de los objetos pero, contra Kant, afirma que los pensamientos y experiencias no caen en esquemas categoriales fijos y en nuestra historia ha habido sistemas radicalmente distintos que gobiernan la experiencia.

[71] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, pp. 216-217.

[72] M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", en *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 162.

Los insensatos estaban incluidos en esa masa confusa y heterogénea. Su lugar de internamiento era un sitio ambiguo que descansaba en parte en la caridad social, en parte en la detención preventiva, en parte en el imperativo moral capitalista de "trabajo para todos". Este confinamiento no estaba originalmente vinculado a ningún saber médico y a ningún problema de salud pública, sino a un imperativo de orden y estabilidad pública. Pero significó una experiencia diferente en la locura: por un lado, excluyó físicamente a los insensatos de la sociedad, lo mismo que la edad clásica los había excluido de la razón; por el otro lado, hizo del insensato un objeto disponible para el conocimiento científico:

> La caracterización de tales personas como "mentalmente enfermas" —esto es que sufren alguna analogía psíquica con la enfermedad— es la invención particular de un periodo de la cultura occidental que inició al final del siglo XVIII y continuó hasta el presente.[73]

Fue en estos grandes hospicios donde la mirada médica encontró al loco y pudo establecer en torno a éste una cierta distribución de los conceptos y de los discursos que les concernían. Desde luego el confinamiento no creó el objeto "locura", porque éste fue definido por categorías médicas como "histeria", "demencia" o "esquizofrenia", pero actuó como "superficie de emergencia", lugar donde la locura podía ser objeto de interrogación y racionalización, es decir, creó las bases de un saber posible. Tal saber médico inauguró una disciplina, pero no significó la liberación de los insensatos: "Es ahí donde los

[73] Foucault, citado en G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason, op.cit.* p. 67.

dejarán, no sin antes gloriarse de haberlos liberado. Desde la mitad del siglo XVIII, la locura ha estado ligada a la tierra de los internados y el ademán que aquél era su sitio natural".[74]

Más aún, la psiquiatría no hizo aparecer únicamente a la enfermedad mental como "objeto conceptual". Sus conceptos y enunciados no permanecieron como meras representaciones ideales; por el contrario, ellos posibilitaron ciertas formas de intervención y manipulación del insensato, es decir, produjeron efectos reales. La arqueología afirma que, como objeto, la locura es también producto del juego conjunto de un saber y de una práctica que tienen como pretensión implantarse en el corazón de la locura, producirse en ella, justificarse en su itinerario, incorporarse al objeto de su acción. Quiere decir que la locura y el loco no son sencillamente objetos que sirven de pretexto a un cierto conocimiento, sino resultados, producción histórica de su "objeto", que se deja ver desde los muros que sellan su aislamiento, la medicalización y aun la camisa de fuerza. Por ello, la arqueología se niega a creer que la psiquiatría descubrió, por fin, el alma oculta de la locura y, por el contrario, sostiene que ésta *se produce también en su objeto*. El loco fue pues convertido en "enfermo mental", es decir, aislado, manipulado y dotado de una "vida interior turbulenta", puesto en relación consigo mismo, enfrentado a su propia angustia. Así, la invención se hace descubrimiento y el enfermo se convierte en un individuo desviado, listo para ser curado. El enfermo del asilo es pues resultado de un saber y, por ello, también un hecho histórico producto de ese saber. La psiquiatría se instala así en el centro de lo que a partir de ese momento le ofrece resistencia: ella se implanta en el corazón de su objeto.

---

[74] M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, *op. cit.*, p. 49.

Dentro de este proceso apareció igualmente el portador de ese saber: el médico. Es éste quien resulta investido del poder de ingresar, tratar y mantener la permanencia del loco en ese asilo. Foucault afirma que originalmente el médico no obtuvo ese lugar como consecuencia de su conocimiento, que en todo caso llegó después, sino por su rol institucional y moral. El asilo condujo de este modo a la "apoteosis" del personaje médico, incluida su imagen simbólica: "Un hermoso físico (cabellos castaños o encanecidos por la edad, ojos vivaces, es decir un aspecto noble y varonil que es una de las condiciones para tener éxito en nuestra profesión; es indispensable sobre todo frente a los locos, para imponérseles)".[75] Más tarde, el conocimiento médico acumulado y una cierta visión positivista crearon la idea de que era el conocimiento lo que otorgaba ese poder absoluto sobre el loco y que la acción institucional del médico era consecuencia natural de ello. Con todos estos elementos, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, la proto-psiquiatría y luego la psiquiatría se constituyeron como un cuerpo de conceptos médicos dotado de un dispositivo de detección, internamiento y tratamiento de los alienados. Es muy importante subrayar que con esto la arqueología de ningún modo pretende negar el conocimiento médico alcanzado: lo que ella muestra es simplemente que este conocimiento (real, permanente, efectivo) depende de la confluencia de procesos históricos, discursivos y sociales en los cuales se han creado los protagonistas de ese escenario. Como todo conocimiento, una vez que todas las condiciones están reunidas, las afirmaciones médicas concernientes a la locura pueden ser evaluadas, dentro de esta forma de experiencia, como "verdaderas" o "falsas". La psiquiatría,

---

[75] François E. Fodéré, *Traité du délire*, citado en M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 19.

como otras ciencias humanas, es resultado de un "juego de verdad", no porque carezca de conocimiento real, sino porque está acompañada de formas de aislamiento y exclusión que son igualmente efectos reales. El conocimiento que ha alcanzado, la racionalidad que ejerce, descansa enteramente en este complejo dispositivo. Si se omite su "juego de verdad" y se la considera estrictamente una ciencia, entonces la crítica de sus efectos sobre quien los padece se torna imposible: "Lo que está presente en el desarrollo de la psicología y la psiquiatría no es el descubrimiento gradual de la verdadera naturaleza de la locura, sino simplemente la sedimentación de lo que la historia de Occidente ha hecho de ella los últimos 300 años".[76]

Un primer balance de la arqueología es ahora realizable. Ésta es una empresa radicalmente "crítica" porque no admite la presencia de ningún dato simplemente empírico, ante el cual ciertas ciencias deben pronunciarse; crítica también, porque no admite la presencia de ninguna conciencia invariable que se encontraría detrás de todas las experiencias:

> ¿Es que en el fondo una ciencia no podía ser analizada o concebida como una experiencia, es decir como una relación tal que el sujeto sea modificado por esa experiencia? Dicho de otro modo: ¿Sería la práctica científica la que constituiría a la vez el sujeto moral de la ciencia y el objeto del conocimiento? ¿Y si la raíz histórica de una ciencia no se encontraría en la génesis recíproca del sujeto y del objeto?[77]

---

[76] Foucault, citado por G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason, op.cit.*, p. 68.

[77] M. Foucault, "Foucault étudie la Raison d'État", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, pp. 54-55.

Éste es el resultado de la búsqueda de lo que llamó el "*a priori* histórico": una trama en la que se crean, en un único movimiento, tanto las condiciones de inteligibilidad del objeto, como las condiciones categoriales de esa misma inteligibilidad, esto es, la racionalidad que orienta esa experiencia. Se trata de un proceso, un mero proceso sin objeto y sin sujeto preestablecidos; un proceso constitutivo del sujeto y del objeto:

> Lo que hace posible a una ciencia en las formaciones discursivas es la emergencia de un cierto número de objetos que podrán convertirse en objetos de ciencia; es la manera por la cual el sujeto del discurso científico se sitúa; es la modalidad de la formación de los conceptos. En suma, son todas las reglas que definen los objetos posibles, las posiciones de sujeto en relación a esos objetos y la manera de formar conceptos que nacen de las formaciones discursivas y están determinadas por ellas.[78]

El punto de vista que permite esta crítica consiste en colocarse "al margen" del proceso, sea en la historia o la exclusión, para reflexionar sobre la reflexión, para hacer una "etnología de nuestra propia cultura": "situarse al exterior de la cultura a la cual pertenecemos y analizar sus condiciones formales para hacer su crítica, no en el sentido en que se trataría de minimizar sus valores, sino para ver cómo ella ha podido efectivamente constituirse".[79] A nuestro juicio, salvo algunas coincidencias ocasionales, el proyecto que Foucault bautizó como "arqueología" no es ni hermenéutico ni fenomenológico, sino crítico en la tradición iniciada por Hegel. ¿Por qué?

---

[78] M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", *ibid.*, vol. II, *op. cit.*, p. 161.

[79] M. Foucault, "Michel Foucault, *Les mots et les choses*", *ibid.*, vol. I, *op. cit.*, p. 501.

Porque es "crítico", pero no es "trascendental"; las suyas son "condiciones de posibilidad" pero enteramente historiadas. En respuesta a un periodista que lo suponía próximo a Kant, Foucault respondió: "A todo lo largo de mi investigación yo me esfuerzo, a la inversa, por evitar toda referencia a ese trascendental [...] yo intento historizar al máximo para dejar el menor lugar posible a lo trascendental".[80]

El proyecto de la arqueología no concluye ahí. Recordemos que Foucault ha opuesto a la "historia de las ideas", la "arqueología del saber". Si hemos logrado establecer la diferencia entre "historia" y "arqueología", queda por esclarecer la diferencia entre "ideas" y "saber". Para ello es preciso tener presente que al definir una "formación discursiva", el arqueólogo no dudó en introducir un conjunto de prácticas institucionales (por ejemplo, las "superficies de emergencia"), una serie de roles individuales (por ejemplo, ¿quién habla?) y de procesos sociales (como el confinamiento del insensato). En otras palabras, las condiciones que permiten colocar a un objeto y a un sujeto en cierta relación de conocimiento se extienden hasta registros muy diversos, incluso muy distantes. La "formación discursiva" busca aprehender esta diversidad. Ciertamente, ella está compuesta de enunciados y nociones, pero rebasa el discurso metódico característico de la cientificidad. Para la arqueología, una ciencia humana es el *locus* de un conocimiento, mientras una formación discursiva es el *locus* de un saber; por ejemplo, cuando se interroga a la psiquiatría del siglo XIX se encuentra que su trama de categorías y conceptos está inserta en todo un juego de relaciones entre la hospitalización, el confinamiento,

---

[80] M. Foucault, "Les problèmes de la culture. Un débat.", *ibid.*, vol. II, *op. cit.*, p. 373.

las condiciones y los procedimientos de exclusión social, las normas del trabajo industrial y la moral burguesa: "A ese conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva [...] se le puede llamar "Saber".[81] Quizá el término "formación discursiva" no sea enteramente adecuado para esta heterogeneidad, pero se explica por dos cosas: primero, porque muestra la extensa cadena discursiva en la que un concepto adquiere su significado (así, la alienación mental tiene connotaciones morales y jurídicas que intervienen en el discurso psiquiátrico); luego, porque de este modo el discurso psiquiátrico queda anclado a un tiempo y a un lugar, a condiciones más amplias que impiden que pueda ser reducido a un mero montaje ideal o intelectual. En el acto del pensar a la locura están presentes relaciones de fuerza, de normalización social, de regulación de las conductas, es decir relaciones de dominación y jerarquía. De ahí la afirmación arqueológica de que no hay saber sin poder, ni poder sin saber. Con ello, Foucault borra las fronteras que aseguran al conocimiento científico una pureza inmaculada y lo hacen inmune a la agitación. Para la arqueología, por el contrario, en las ciencias humanas no hay conocimiento sin que en él se ejerza una cierta forma de poder y, quizá más importante, tampoco hay un ejercicio del poder sin que involucre alguna forma de conocimiento. El discurso de las ciencias humanas (y la psiquiatría es un ejemplo) no es nunca "conocimiento puro", producto de la mente que piensa, pues ciertos efectos reales de desequilibrio y dominación están imbricados en los objetos que se examinan y en los conceptos con los que se los piensa: "por eso, en lugar de recorrer el eje conciencia-

[81] M. Foucault, *La Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 306.

conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber-ciencia".[82]

En las ciencias humanas, todo conocimiento efectivo inevitablemente se recorta sobre el telón de fondo de un saber. Esto no afecta necesariamente su estatuto de conocimiento objetivo, pero plantea de manera constante la relación que guarda con el saber, esto es con el horizonte, llamémosle "ideológico", del que ha surgido. Y esta relación, que es constante, también es compleja. Es cierto que en el momento en que surge, el conocimiento puede establecer una distancia crítica con la ideología de la que proviene, pero no puede en ningún caso disipar la existencia persistente de esa misma ideología. Si es verdadero conocimiento —y Foucault está pensado en este momento en Marx—, puede dar cuenta de sí mismo y de las condiciones ideológicas en las que ha surgido, pero deja intactas esas condiciones ideológicas porque éstas obedecen a un orden causal diferente. Una ciencia humana no puede lograr una separación definitiva con el saber ideológico que la rodea, porque no se opone simplemente a él como la verdad al error disipado: "Corrigiéndose, rectificando sus errores, ciñendo sus formalizaciones, no por ello el discurso desenlaza forzosamente su relación con la ideología. El papel de ésta no disminuye a medida que crece el rigor y se disipa la falsedad".[83] La verdad y el error no se hacen frente como dos dominios incompatibles en los que la presencia de uno significa la cancelación definitiva del otro. Y esto es crucial para comprender a las ciencias humanas y su acción. La arqueología coloca así a

[82] *Ibid.*, p. 307.

[83] *Ibid.*, p. 313.

estas ciencias en una singular relación con su propia historia. Sin abandonar el plano "epistemológico", lo desborda hacia el saber y sus efectos de poder, sus formas de normalización, sus instancias de exclusión o regulación, en suma, hacia la ideología que las envuelve desde su irrupción hasta su decadencia. Una ciencia humana es el resultado de un juego complejo de objetos y conceptos que tienen orígenes sociales, históricos, institucionales. Comprenderla es poder dar cuenta de la confluencia de todo ello en una disciplina que, sólo entonces, irrumpe con todos sus efectos en la experiencia. Puesto que la formación de los objetos y la formación del sujeto que los piensa son procesos inseparables, simultáneos y correlativos, dar cuenta de su irrupción es comprender simultáneamente su inteligibilidad y su presencia, su verdad y su existencia: estar en el presente, ser inteligible y ser "verdadero" (con una verdad teñida de historia), son un único movimiento:

> Remontándose en el tiempo y buscando lo que había podido preceder en los siglos XVII y XVIII a la instauración de la psiquiatría, se ha visto que no existía ninguna disciplina previa: lo que se decían de las manías, de los delirios, de la melancolías, de las enfermedades nerviosas los médicos de la época clásica no constituía en manera alguna una disciplina autónoma.[84]

Hacia el final de *La Arqueología del saber*, en un intento más por precisar su propia empresa, Foucault ofrece un diálogo con un interlocutor ficticio que rechaza con escepticismo y ardor lo que se le ha ofrecido en el libro. Ahí, Foucault declara que le resulta difícil identificar su propio proyecto: "Si la filosofía

---

[84] *Ibid.*, pp. 300-301.

es memoria o retorno del origen, lo que yo hago no puede ser considerado, en ningún caso, como filosofía; y si la historia del pensamiento consiste en dar nueva vida a esas figuras borrosas, lo que yo hago tampoco es historia".[85] Pero si le resulta difícil definir su empresa, en cambio, durante el diálogo parece saber muy bien lo que está en juego: una cierta concepción de la razón como horizonte trascendental, inmóvil y perenne, alojado en la conciencia. Así hace decir a su interlocutor: "Porque la razón que establece todas esas 'verdades' nuevas, esa razón la tenemos muy vigilada; ni ella, ni su pasado, ni lo que la vuelve posible, ni lo que la hace nuestra, escapa a la asignación trascendental".[86] Tal debate, afirma Foucault, no es nuevo: el refugio de todas las ideologías humanistas es ese pensamiento que prefiere la eternidad a la cuestión de la radical historicidad del hombre. Lo que está en juego y causa tanta indignación es que se quiera retirar a la conciencia su papel creador de la razón, sustituyéndola con las mutaciones de ciertas formaciones discursivas dotadas de una causalidad y reglas propias. ¿Cómo aceptar que se le quite a la conciencia pensante lo que ha puesto voluntariamente en sus palabras y en su discurso? Su adversario no está dispuesto a renunciar a ello a ningún precio y le previene contra atreverse demasiado: "A esa fortaleza en la que nos hallamos refugiados pero estamos dispuestos a defender sólidamente, repetiremos con el gesto que inmoviliza la profanación: *noli me tangere*".[87] Tan experimental y tan incierta como se quiera, la arqueología es un desafío radical a las filosofías de la conciencia y a su

---

[85] *Ibid.,* pp. 345-346.

[86] *Ibid.,* p. 339.

[87] *Ibid.,* p. 340.

concepto de razón. Sin pretender saber más de lo que Foucault sabía de sí mismo, nosotros creemos que su proyecto es comprensible desde una filosofía de la razón dentro de la historia y que, desde esta perspectiva, no es ninguna anomalía. Al criticar las nociones de objeto y de sujeto, la arqueología dejó el suelo seguro de toda la epistemología tradicional y parece colocarse "en ninguna parte", y se muestra insegura de sus pasos. Pero es apenas un momento dentro del itinerario de Foucault, dentro de un pensamiento que se busca articular a sí mismo. Quizá podemos probar que no abandonó ya más ese camino en su obra posterior.

La genealogía del sujeto moderno

En su lectura de ingreso al Collège de France (diciembre de 1970), que sería publicada con el título de *El orden del discurso*, refiriéndose a lo que sería su investigación futura, Foucault expone nuevamente la categoría de "discurso", pero la acompaña de una novedad que llama "genealogía". En ese momento, él considera que la arqueología (llamada "análisis crítico") y la genealogía son dos análisis "complementarios": "Así deberían alternarse, tomar apoyo unas sobre otras y completarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas".[88] La diferencia entre ambas, dice Foucault, "no es realmente de método, sino de punto de anclaje, de perspectiva y de

[88] M. Foucault, *L'ordre du discours*, París, Éditions Gallimard, 1971a, p. 71.

descentramiento”.[89] Foucault estima que este cambio en nada altera la centralidad de la categoría de “discurso”: “La parte crítica intenta detectar, delimitar los principios de orden, de exclusión, de rarificación del discurso […] la parte genealógica se asocia a las series de formación efectiva del discurso […] y por esto entiendo el poder de constituir dominios de objetos a propósito de los cuales se podrían afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas”.[90] Sabemos, por la publicación reciente de sus cursos, que en los años inmediatamente posteriores Foucault se orientó a cuestiones como las “Teorías e instituciones penales” (1971-1972); “La sociedad punitiva” (1972-1973); “El poder psiquiátrico” (1972-1973); “Los anormales” (1973-1974), todos ellos referidos a ese “exterior del discurso”. En 1975 se publica *Vigilar y castigar*, en el que la genealogía se presenta en una exposición reveladora: si la arqueología se refería a las ciencias humanas (como la psiquiatría o la mirada médica), la genealogía se desplaza *hacia otro tipo de objeto*: al sujeto mismo, en la medida en que es convertido en objeto de ciertos saberes y foco de ciertas manipulaciones, es decir en el blanco de ciertos “procesos de subjetivación”. Foucault no ha renunciado a los temas de la arqueología y aún se pregunta: ¿Cómo ha surgido ese saber? Pero esta vez el saber no se centra en la locura, la gramática o la medicina, sino en torno a los procesos de normalización, disciplina y vigilancia en los que se constituye el sujeto de la modernidad.

El “exterior” tomó así el papel preponderante sobre el discurso y con ello irrumpió la categoría de “poder”. Son bien conocidas las tesis centrales de *Vigilar y castigar* y sólo las traemos a cuento para tenerlas presentes: existe un proceso

---

[89] *Ibid.*, p. 69.

[90] *Ibid.*, pp. 71-72.

histórico, iniciado hacia el siglo XVIII, por el cual se transformaron en profundidad las formas de control y vigilancia individual y colectiva, lo mismo que los procesos de castigo y penalización. De los castigos atroces y de la tortura pública infringida al cuerpo, se pasó al encerramiento carcelario y a los procedimientos correctivos de la conducta del criminal. Estas transformaciones específicamente dirigidas al "alma" (y no al cuerpo) del delincuente formaban parte de un proceso social de mucho mayor alcance que Foucault llamó *disciplinarización* (seguramente la categoría más importante del libro). A los cuerpos indisciplinados del siglo XVII se les encasilló en nuevas rejillas: se les distribuyó en el espacio y se les impuso cierto uso del tiempo, mediante las cadenas más inviolables y al mismo tiempo más sutiles posibles: la formación de su propia voluntad. A ese proceso de ajuste entre la voluntad del sujeto y las prácticas que la determinan se lo puede llamar "normalización" y constituye el tema más extenso de *Vigilar y castigar*. Para la genealogía, la norma social no se define entonces como una "ley natural" separada de la voluntad, aunque obligatoria para ésta, sino por su papel de implantación y exigencia que es capaz de ejercer en los ámbitos en que ella se aplica. La norma es pues portadora de una pretensión de poder. La genealogía se esfuerza entonces en mostrar cómo las normas traen consigo un principio de clasificación y un principio de corrección: su función no es excluir y rechazar sino por el contrario, están siempre ligadas a una técnica positiva de intervención y transformación, de inclusión en un determinado proyecto normativo. *Vigilar y castigar* se propone mostrar que la disciplina es justamente el gozne entre la constitución del sujeto y el proceso de normalización; es la técnica mediante la cual la normalización crea la "función-sujeto".

Las sociedades modernas desarrollaron, dice Foucault,

una serie de procedimientos que les permiten un control riguroso de las conductas y de las operaciones del cuerpo, métodos que garantizan una sujeción constante de los individuos e imponen a los cuerpos una relación de utilidad-docilidad. Una tesis central de la genealogía es entonces que el primer blanco de esas técnicas disciplinarias es *el cuerpo* del individuo: "[…] el poder disciplinario —y ésta es su propiedad fundamental—, fabrica cuerpos-sujetos, fijando con toda exactitud la "función sujeto" al cuerpo".[91] La gran transformación consistió en una pirámide extensa de miradas y vigilancia que se ocupaba ya no de torturar al cuerpo sino de modelar el comportamiento y como esta modelación afectaba básicamente al cuerpo, Foucault creó la categoría de "bio-poder". Tal modelación es un proceso permanente y extensivo. Pero sucede que el orden así generado, crea a su vez su propio desorden: cierta criminalidad, ciertas formas propias de desviación, las cuales a su vez provocan una nueva instauración del orden, y así sucesivamente, sin final. La categoría de "delincuentes modernos", como grupo inasimilable, sólo podía aparecer a partir de la existencia de cierto orden y de la disciplina policial con respecto a la cual surge. La normalización es constante, pero como a pesar de todo siempre hay gente irreductible, habrá que crear nuevas instituciones destinadas a estos casos excepcionales en un proceso incesante de normalización: "Los sistemas disciplinarios se caracterizan por el trabajo constante de la norma sobre la anomía".[92] Esta vigilancia extensa y difusa acabó por imponer un tipo de domesticación al individuo que gradualmente se dispersó en

---

[91] M. Foucault, *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 77.

[92] *Ibid.*, p. 76.

todos los ámbitos de la vida: de la escuela al hospital y de la fábrica al ejército. Se modificó entonces el espectáculo que los individuos nos damos unos a otros: esa dispersión de la vigilancia multiplicó los espejos que nos devuelven nuestra identidad, de manera que no sólo somos dependientes de un mayor número de miradas sino que nuestra identidad depende más de la imagen que encontramos reflejada en los otros. La genealogía introdujo pues el problema de la "forma-sujeto" en el contexto de la normalización, la disciplina, el cuerpo y el ejercicio del poder: "Lo que podemos llamar 'individuo' no es aquello a lo cual se aferra el poder político; lo que podemos llamar 'individuo' es el efecto producido, el resultado de esa fijación, por las técnicas que ya he indicado, del poder político a la singularidad somática".[93]

No deseamos insistir en esas tesis bien conocidas. Nuestro propósito es otro: ¿Qué principios filosóficos se encuentran activos en la genealogía? Para ello, quizá lo mejor es referirnos a la exposición más sistemática ofrecida por Foucault contenida en su artículo "Nietzsche, la genealogía y la historia". Es verdad que en este artículo aquél atribuye los principios filosóficos a Nietzsche y no a sí mismo, pero es perceptible la comunión de ambos en su crítica a cierta concepción de la historia.[94] En efecto, la genealogía descansa en una confrontación con ciertas premisas que atribuye a la historia tradicional: acerca de su teleología, acerca de su noción de esencia, acerca de su noción de "origen". Veamos. La primera confrontación nos resulta ya

[93] *Ibid.,* p. 78.

[94] Foucault se refirió repetidas veces a la influencia de Nietzsche en su propio trabajo. Desde luego tal influencia es extensa y en sí misma merecería un estudio aparte: editor de las obras de Nietzsche en lengua francesa, en toda su obra, sin embargo, Foucault sólo dedicó un artículo al pensador alemán: es al que nos estamos refiriendo.

familiar: ahí donde la historia tradicional cree encontrar una continuidad entre las cosas y las ideas que puede rastrearse en el pasado, la genealogía encuentra, por el contrario, rupturas y transformaciones: "Ella no actúa —escribe Foucault— como si ese mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido muchas invasiones, rapiñas, disfraces y astucias".[95] A la convicción de que, por detrás de todas las peripecias, las cosas son reconocibles desde el primer momento, "se opone la genealogía, rechazando el despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y de las teleologías indefinidas".[96]

La genealogía se enfrenta sobre todo a la idea de que, remontándose hacia atrás en la historia se encontrarían "las mismas cosas", salvo que estarían en su forma primitiva, en su resplandor original: "En el comienzo histórico de las cosas no se encuentra la identidad aún preservada de su origen [...] sino la discordia y el disparate".[97] Las cosas no poseen ninguna esencia primera e inmutable en la que descansaría su identidad perenne: "[...] detrás de las cosas, hay "completamente otra cosa"; de ningún modo su secreto original y sin fecha, sino el secreto de que ellas son sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran ajenas, extrañas".[98] ¿Se quiere comprender cómo se constituyó la idea moderna de castigo?, ¿cómo pudo transitarse del suplicio de los cuerpos al encerramiento colectivo? Pero entonces no debe remitirse a las ideas universales e intemporales de "justicia", "delito" o "retribución", sino a la lenta contingencia de los pro-

---

[95] M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 145.

[96] *Idem.*

[97] *Ibid.,* p. 148.

[98] *Idem.*

cesos sociales, políticos y jurídicos. El movimiento que condujo a esa transformación se inició, sin fecha fija, en la miríada de acontecimientos insignificantes realizada por agentes anónimos, tanto en la escuela como en la fábrica, lo mismo en el hospital que en la jurisprudencia. Que esos procesos no tengan origen no significa que son eternos, sino que en el momento que se los detecta, ellos han comenzado ya, de tiempo atrás.

Según la genealogía, la historia tradicional suele pensar que nuestro tiempo ha llegado a una verdad, por ejemplo el castigo carcelario que descansa en la justicia, en la imparcialidad, en el respeto a la humanidad, incluso del delincuente. Pero antes que glorificar esa verdad, la genealogía muestra que ella proviene más bien de su contrario: "detrás de la verdad, siempre reciente, avara y mezquina, hay la proliferación milenaria de errores".[99] La "verdad moderna" resulta del azar, de los desfallecimientos de la historia, de sus furores secretos. Ella no es el producto de la razón que, ignorándose a sí misma por un tiempo, a pesar de todo se habría mantenido inalterable; por el contrario, la verdad actual es simplemente el resultado de ensayos realizados a ciegas, de impulsos e instintos provenientes de muchas otras regiones del alma. Lo que la genealogía descubre detrás de la vigilancia y el castigo modernos no es *a la razón buscándose a sí misma*, sino la "irrisoria maldad" del interés, del deseo, del poder. Por eso no coloca a la vigilancia y el castigo entre los logros de la razón, sino a la inversa: "Ella no tiene pudor en buscar a las cosas ahí donde están: entre los bajos fondos".[100] Si se quiere encontrar la racionalidad de la forma actual del castigo, entonces hay que dejar a las cosas

---

[99] *Ibid.*, p. 149.

[100] *Ibid.*, p. 150.

"remontar su laberinto en el que ninguna verdad las ha tenido nunca bajo su cuidado".[101] Las "cosas racionales" nunca son un punto de partida normativo, sino un punto de llegada, un resultado laborioso y arbitrario.

Es por esta crítica a la razón que, según Foucault, Nietzsche rechaza el término de "origen", *Ursprung,* y recurre al de "proveniencia", *Herkunf,* o "emergencia", *Entstehung.* El primero debe entenderse en el sentido de "provenir de un linaje, de una descendencia"; el segundo debe comprenderse en el sentido de "punto se surgimiento". Ambos se proponen mostrar que ahí donde la historia tradicional encuentra la unidad del objeto, la genealogía encuentra su dispersión; donde el "yo" razonable se inventa una coherencia o una identidad ficticia, la genealogía "señala los accidentes, las desviaciones ínfimas, los malos cálculos que se encuentran detrás de todo lo que existe y vale para nosotros".[102] Bajo el término "proveniencia" (y no origen) ella se propone mostrar que el pasado de la razón de las cosas no es, en sí mismo, venerable: "No hay de ningún modo la verdad y el ser sino la exterioridad y el accidente".[103] Bajo el término "emergencia", en cambio, la genealogía afirma que en el surgimiento de los objetos no se encuentra una Idea de la razón, sino el resultado de un juego de fuerzas, de una relación de dominación, de una forma de poder. La vigilancia y el castigo modernos no provienen de la humanización de las penas, o de un mayor respeto a la vida humana, sino de las relaciones de fuerza que ponen en contacto a la riqueza con la ilegalidad, a la opulencia con la carencia, a la cuestión de quién es el que se

---

[101] *Idem.*

[102] *Ibid.,* p. 152.

[103] *Idem.*

apropia de las normas: "La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta llegar a la reciprocidad universal en el que las reglas se sustituirían para siempre a la guerra; ella instala cada una de sus violencias en un sistema de reglas y así va de dominación en dominación".[104] La genealogía ha elegido como tema el "exterior" del discurso y encuentra que el sujeto es blanco de manipulaciones, disciplinas y procedimientos que lo insertan en esta forma de experiencia; su originalidad es sostener que esta normalización no es un ideal regulativo creado por el pensamiento, sino el resultado de una lucha: "La regla es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite lanzar una y otra vez el juego de la dominación; ella pone en escena una violencia meticulosamente repetida".[105] Como suceso, el castigo no es un simple acto sino una relación de fuerzas, un poder confiscado, y esas fuerzas no tienen otra justificación que el azar de la lucha. Se comprende por qué en el curso de 1973-1974, publicado bajo el título de *El poder psiquiátrico*, la psiquiatría es presentada como una disciplina, pero también como una relación de fuerzas, una asimetría en el plano del saber, una constante lucha cuerpo a cuerpo entre el insensato y su situación: una asimetría, porque el poder psiquiátrico afirma: "entre la locura y yo la cuestión de la verdad nunca se planteará por una razón muy sencilla, a saber que yo, la psiquiatría, soy una ciencia".[106] Pero una lucha cuerpo a cuerpo también, porque los alienados están confrontados día a día a ella, aunque más duramente, en el rudo trabajo de las camisas de fuerza.

---

[104] *Ibid.*, p. 177.

[105] *Idem.*

[106] M. Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso en el Colegio de Francia (1973-1974)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 159.

La genealogía no busca en la acción humana el signo trascendente de lo que se va a producir, un significado racional oculto pero latente que no se revelaría sino hasta provocar sus consecuencias históricas. La genealogía es más bien la historia de los procedimientos en los que se elabora la razón, de las tácticas puestas en juego, de las minucias. Por eso, antes que en un sentido trascendente de la cuestión, ella se concentra en la insignificante pregunta de: ¿Cómo sucedió? ¿Qué actos minúsculos y sin nombre lo han provocado? Es cierto que una alteración profunda suavizó el castigo y las penas corporales, pero ello no se inició por ciertos grandes ideales sino por una serie de acciones innumerables y sin prestigio, que luego desembocaron en grandes ideales. Detenerse en esas minucias no es una manía metodológica, sino la convicción de que el punto de partida de esas espectaculares modificaciones de la razón se encuentra en una multitud de materiales irrisorios: "Un murmullo bárbaro e inconfesable, la genealogía no teme mirar hacia abajo".[107] Naturalmente, el proceso en que el sujeto es constituido como objeto de vigilancia y de castigo tiene una dirección y un significado, pero tras esta estrategia que se despliega no se encuentra ningún estratega, no está determinada por ninguna conciencia individual y tampoco posee un fin determinado por nadie. El proceso tiene un impulso propio, pero no se debe a ninguna voluntad, y aún la palabra "impulso" parece exagerada para describir aquello que moviliza esas muecas insignificantes: "Lo bajo, lo modesto, lo irrisorio, algo propio para desmontar todas las infatuaciones".[108] El motor del proceso no está ni en la conciencia ni en la razón, sino en el azar de esas pequeñas luchas,

---

[107] M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Dits et écrits*, vol. II, p. 178.

[108] *Ibid.,* p. 179.

del enfrentamiento por la dominación y las resistencias que éste enfrenta: "las fuerzas que entran en juego en la historia no obedecen ni a un destino final ni a una mecánica, sino enteramente al azar de la lucha".[109] La genealogía coloca el motor del proceso en un "teatro de los procedimientos" sin nombre y sin gloria: es por eso que, para ella, la razón ilustrada se equivoca cuando se proclama como productora y organizadora del significado del proceso, cuando en realidad ella resulta de ese mismo proceso.

Éste es un tema que ya conocemos, pero con una variación. Las categorías de "emergencia" y "proveniencia" aparecen justamente para impedir dar a la conciencia el origen primero y remoto de esas transformaciones. Desde luego, el proceso tiene un sentido, pero todo él se articula en un movimiento práctico y reflexivo, en un orden de racionalidad que, aunque resulta de los actos de cada conciencia individual, es de un orden enteramente diferente al de cada conciencia. La arqueología se había propuesto ver a la conciencia como producida por su lugar en el discurso; la genealogía se propone mostrar a la conciencia como resultado de un proceso de constitución de la "racionalidad", es decir de ciertos procedimientos sin nombre de autor. Ya no es la iniciativa del sujeto la que piensa sino su inserción en una forma de racionalidad, y por ello puede pensar:

> Yo intenté plantear otro problema: descubrir el sistema de pensamiento, la forma de racionalidad que, desde el fin del siglo XVIII estaba subyacente a la idea de que la prisión es, en suma, el mejor medio, uno de los más eficaces y de los más racionales para castigar las infracciones en una sociedad.[110]

[109] *Ibid.,* p. 161.

[110] M. Foucault, "Qu'appelle t-on punir?", *ibid.*, vol. IV, p. 637.

La crítica a la razón tradicional no puede ser más radical: ella no es la conductora del proceso sino un resultado de procesos sin nombre, sin fecha fija, de enfrentamientos y luchas, de la dominación de unos a otros (se creería estar escuchando a Marx), relaciones que nadie ha instaurado voluntariamente y de las cuales proviene el sentido:

> En cierto sentido, la pieza jugada en este teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que repiten indefinidamente dominadores y dominados; que unos hombres dominen a otros y nace la diferenciación de valores; que unas clases dominen a otras y nace la idea de libertad.[111]

Es sencillo encontrar esta concepción de la genealogía en *Vigilar y castigar*. La genealogía presenta pues al individuo como un resultado, como la consecuencia de procesos que no gobierna, pero que tienen como tarea constituirlo, disciplinarlo, modelarlo, dentro de una relación de fuerzas y de un saber. Pero como esto es más perceptible en sus fracasos, la detallista genealogía busca mostrar que el *criminal* moderno es un constructo complejo y desigual que surge de la conjunción de las formas vigentes del ilegalismo, pero también de los procedimientos que lo sancionan y de las interrogaciones que se formulan a propósito del delincuente. No se puede, sin error, reducir ese laborioso proceso a un simple "cambio de mentalidad". Para describir este complejo entramado de relaciones provenientes de dominios tan dispares, la genealogía prefiere la categoría de "dispositivo": "El dispositivo es resueltamente heterogéneo; él incluye discursos, instituciones, dispositivos arquitectóni-

---

[111] M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía y la historia", *ibid.*, vol. II, pp. 156-157.

cos, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, la moralidad, la filantropía, etc."[112] La de "dispositivo" es sin duda una categoría que busca hacer una síntesis entre procesos diversos,[113] pero es una síntesis que tiene una orientación, una dirección, aunque no haya sido prevista por nadie: el propósito es mostrar que es siempre al interior de un dispositivo donde pueden formularse nuevas cuestiones y donde pueden ponerse en marcha una serie de manipulaciones sobre el sujeto. Las preguntas en torno al "alma" del criminal moderno no provienen pues de ninguna nueva curiosidad científica o de la astucia de una ciencia social naciente, sino de aquello que se abrió paso cuando el malhechor, sus antecedentes, su vida pasada o la forma específica de desviación de su conducta se convirtieron en problemas susceptibles de ser planteados. De ello formaba parte seguramente la prisión, la disciplina individual y colectiva, los proyectos de reforma de la conducta, pero a la genealogía le interesa especialmente que todo ello se tradujo en una serie de doctrinas acerca de la criminalidad: la psicología, la sociología del delito y otras, las cuales surgieron simultáneamente al sujeto criminal que designaban, creando una forma de racionalización, tanto del delito como del delincuente, esto es, la "racionalidad moderna del crimen": "Es preciso pues un saber naturalista de la criminalidad. Será preciso hacer la historia natural del criminal en tanto que criminal".[114]

Y todo se juega en el mismo proceso, sin dejar ningún sustrato independiente; *ser formado* es *ser formado como sujeto*: el sujeto

---

[112] M. Foucault, "Le jeu de M. Foucault", *ibid*., vol. III, p. 299.

[113] Recuérdese que este papel era asignado por la arqueología a la "formación discursiva".

[114] M. Foucault, *Los anormales*, *op. cit*., p. 90.

es una "función", un vector en un juego de fuerzas, y nada más:

> No se puede decir que el individuo preexiste a la función sujeto, a la protección de una psique, a la instancia normalizadora. Al contrario, el individuo apareció dentro de un sistema político porque la singularidad somática, en virtud de los mecanismos disciplinarios se convirtió en portadora de la función sujeto.[115]

Es por eso que creemos que la categoría de mayor alcance en *Vigilar y castigar* es la de disciplina, pues la constitución del régimen de vigilancia y de castigo descansa a su vez en un proceso de mucho mayor alcance que se extiende a todos los dominios de la vida social. De este modo, la genealogía se inserta y requiere de una teoría social, pero, que como se verá, ella misma no la contiene: "A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las 'disciplinas'".[116] Ahora bien, la disciplinarización es justamente tratada por la genealogía como un "proceso sin sujeto", o mejor, como un procedimiento sin estratega, el cual, sin estar concertado por nadie es, sin embargo, necesario para producir los cuerpos dóciles de las sociedades modernas. No es una elaboración consciente, una suerte de inmensa conspiración contra los dominados, y por ello la genealogía la trata únicamente a partir de la acción constante de sus procedimientos ciegos. En efecto, la disciplina no es del orden de las apariciones esporádicas, sino por el contrario, es el mecanismo de control continuo mediante el cual el sujeto está

[115] M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*, p. 78.

[116] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1968b, p. 141.

constantemente bajo la mirada de alguien, en situación de ser permanentemente observado; luego, la disciplina no es del orden de la reflexión sino del ejercicio, del adiestramiento gradual de todas y cada una de las partes del cuerpo que son objeto de manipulación. Finalmente, en tercer lugar, las disciplinas "miran hacia el futuro", son constitutivas de la voluntad y se dirigen hacia el momento en que el individuo "caminará solo", en el que su presencia puede ser solo virtual, pues ya han generado un cierto automatismo de la voluntad. Si la genealogía parece una sencilla posición con respecto a la historia, sus efectos, cuando se ha aplicado a la crítica al sujeto, son devastadores.

La disciplinarización deja entrever la concepción filosófica que la genealogía pone en marcha, pues ella muestra la relación de las normas con el sujeto constituido por ellas, la esencia del proceso de subjetivación identificada con la existencia del individuo, la relación de "lo que produce" con lo que "es producido", aquello que es sustancial, con los modos en los que se individualiza. Ante todo, hay que subrayar que las normas son "inmanentes": para la genealogía, no hay *ninguna anterioridad* y *ninguna exterioridad* del sujeto ante la acción de las normas. No hay, primero, un sujeto (que podría ofrecer una suerte de resistencia primitiva) y luego, una serie de reglas que lo sujetarían, porque esto sugiere, erróneamente, algún *ser* del sujeto previo a su "normalización". Entre las normas y aquello que normalizan hay contemporaneidad absoluta: en ese sentido ellas son llamadas inmanentes al "efecto-sujeto" que producen. De modo que el sujeto es una "forma", la actualización del proceso que lo hace ser el que es, y por ello es preferible hablar de una "forma-sujeto" a hacerlo de una "forma de ser sujeto". Si por sustancia se entiende algún sustrato inmóvil que definiría al sujeto fuera o anterior al proceso, entonces la genealogía es anti-sustancialista; pero

si por sustancia se entiende el proceso que se hace idéntico a sus efectos, entonces ella asegura que lo sustancial del sujeto es el proceso que lo normaliza en tanto que sujeto. Sustancial, porque la acción de las normas consiste en *implantarse en el corazón de aquello que normalizan*, produciéndolo: como ya se ha visto, la locura es resultado del juego de un saber y de unas prácticas mediante las cuales esas normas se implantan en el núcleo mismo del loco, se incorporan al objeto de su acción: el loco es ya en y por sí mismo, un alienado: su encierro sólo prolonga esa desaparición de su libertad, le da forma visible de asilo a la marginación que las normas proclaman. En sentido inverso, las normas no existen sino por su eficacia en la producción de sus efectos. Ellas se reproducen a sí mismas al actuar, en la medida en que provocan el "efecto-sujeto", sin el cual no existirían. De modo que no hay ni anterioridad del sujeto a la norma ni anterioridad de la norma al sujeto, sino constitución del sujeto mediante las normas y afirmación de las normas a medida, y sólo en ella, en que producen al sujeto.

En segundo lugar, las normas producen una forma de integración "trasversal", extensa y gradual. En el proceso de disciplinarización, la acción de las normas se extiende a todos los dominios de la vida, impidiendo tendencialmente que existan regiones que le sean heterogéneas. Lo que está en juego es entonces su capacidad para extender su acción a la totalidad de los comportamientos humanos e integrar bajo su mano a aquellos que parecían oponérsele sin remedio. Es verdad que en su acción la norma divide, separa lo normal de la anormalidad y tiende a excluir a esta última, pero también hace un esfuerzo permanente por crear nuevos procedimientos para integrar a aquellos que había excluido, aquellos que han quedado marginados, sin renunciar nunca a nadie:

> El poder disciplinario tiene la doble propiedad de ser anomizante, es decir de separar a un cierto número de individuos, de hacer aparecer la anomía, lo irreductible y de ser siempre normalizante, de inventar nuevos sistemas recuperadores, de establecer siempre la regla. Es un perpetuo trabajo de la norma en la anomía.[117]

En tercer lugar, la acción de las normas es individualizante. La extensión de la normalización no significa de ningún modo uniformización, colocación de todos y cada uno bajo la misma regla: "no se trata de aplicar una regla siempre recta a una superficie sinuosa, sino por el contrario, ajustarse a los contornos del sujeto que normaliza, singularizarlo, determinar con precisión el procedimiento que le compete: una táctica, estrategia, para cada uno".[118] De manera que la extensión horizontal se corresponde igualmente con un proceso de profundización en el eje vertical, de individuación de cada uno en una vida y una verdad interiores. Ambas, la integración transversal y la valoración individual forman el proceso completo en que se forma la subjetividad moderna, y no hay nada más, y no queda ningún residuo inalcanzable de humanidad. Ya no hay ninguna heterogeneidad entre "lo que produce" y "lo producido". Detrás de las coacciones, detrás de las jerarquías, detrás de las prohibiciones, no hay nada. Al hacer idéntico al individuo con la trama que lo normaliza, la genealogía lo hace entonces idéntico a su itinerario, lo fija a su tiempo, lo localiza en la historia en sentido radical, pues no hay nada que escape a ese proceso.

---

[117] M. Foucault, citado en M. Potte-Boneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 98.

[118] *Ibid.*, p. 57.

El proceso de subjetivación no sucede, según la genealogía, en el dominio relativamente terso de la conciencia, sino en el áspero dominio del enfrentamiento y la lucha. Por ello, Foucault lo asoció al poder. Sin duda, la categoría de "poder" es la que produjo mayor notoriedad a nuestro autor. Con frecuencia su obra es revisada buscando en ella alguna "teoría del poder" o creyendo encontrar en éste una suerte de "fundamento básico" de las relaciones humanas. Por momentos, Foucault mismo parece alentar dicha búsqueda. A nuestro juicio, de ese modo se toma un camino equivocado: según nosotros, *en Foucault el tema del poder está siempre vinculado a los procesos de subjetivación*, lo que le otorga cierta coloración y le impone ciertas limitaciones que le imposibilitan alcanzar una "teoría general del poder" o una "metafísica del poder".[119] Para mostrarlo, quizá lo mejor es referirse a los cursos ofrecidos los años 1973-1974 y 1974-1975, publicados de manera póstuma bajo los títulos de *Le pouvoir psychiatrique* y *Les anormaux*, es decir previos a la publicación de *Vigilar y castigar*, en el momento en que el filósofo se orienta hacia la categoría de poder. Dichos cursos se presentan como una suerte de "vuelta atrás" que conecta con la *Historia de la locura en la época clásica*, con la gran diferencia de que esta vez la psiquiatría es examinada bajo la forma de un "dispositivo de poder".[120] Nos encontramos nuevamente en el asilo, donde se encuentran frente a frente la mirada clínica y el insensato. Entre ambos la genealogía no detecta únicamen-

---

[119] Dejaremos de lado el tema del "poder soberano" abordado en los cursos de 1976, *Il faut défendre la societé*; 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, y 19878-1979, *Naissance de la biopolitique*, los cuales darían lugar a la categoría de "gubernamentalidad", que incluye el ejercicio del poder, esta vez como conducción no del individuo sino de la población.

[120] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, París, Éditions Gallimard, 2003, p. 14.

te una relación neutra de conocimiento, sino algo distinto, un enfrentamiento, una batalla, un combate: la interrogación acerca de la verdad de la enfermedad debe ser planteada, en primer lugar, como un problema de victoria. ¿Quiénes son sus protagonistas? Por un lado, el loco con su exaltación, su delirio, sus ideas vagabundas; por el otro, la institución que se propone volverlo a su normalidad mediante una estrategia: la disciplina: "El asilo era terapéutico porque obligaba a las gentes a plegarse a un reglamento, a un empleo de tiempo, les forzaba a obedecer órdenes, a colocarse en formación, a someterse a la regularidad de un cierto número de gestos y de hábitos, a plegarse a un trabajo".[121] La estrategia general era variada: en ella confluían medicalizaciones de orden físico o fisiológico, pero también restricciones con respecto a la alimentación, el horario del sueño o de trabajo, la organización espacial del asilo, consideraciones económicas del costo que entraña la locura y muchas otras. Es lo que Foucault llama "el ritual general del asilo". Sin embargo la eficacia curativa del ritual posee una pieza clave: el juego de fuerzas entre la institución, encarnada en el psiquiatra y el enfermo. Desde el principio, explica Foucault, se trata de transferir el poder lo más rápidamente posible a un solo y único lado: el del médico. La voluntad del enfermo debe ceder por completo, no solamente porque la cura exige cierta docilidad, sino sobre todo porque los desvaríos de la locura tienen que ceder ante el elemento portador de la realidad, concentrado en la voluntad omnipotente del médico. Todas las maniobras que se ejercen sobre el enfermo tienden a devolverlo a ese sistema normalizado que compartimos todos y que llamamos "realidad".

[121] *Ibid.*, p. 151.

Para mostrarlo, Foucault describe con cierto detalle, alrededor de 1838-1840, la cura de un paciente, M. Dupré. Este enfermo utiliza su discurso para imponer a todos una identidad que proviene de su propio delirio,[122] entonces, debe reaprender el lenguaje de todos para reconocer a cada uno por su verdadero nombre y jerarquía: el médico, los asistentes, los guardias. El enfermo desdeña por completo los alimentos y el cuidado que se le ofrece; debe entonces reaprender el valor de las cosas mediante el procedimiento de colocarlo en un estado de penuria, casi de miseria. Luego, es preciso que el enfermo aprenda a decir la verdad, pero no la verdad que su locura le sugiere, sino la verdad que vivimos todos de manera cotidiana: cuál es su nombre civil, su lugar de nacimiento, quiénes son sus padres y su familia. Se trata en suma de oponer el orden al desorden de sus ideas, pero ese orden *no es otra cosa que la realidad* ofrecida bajo la forma de la disciplina. Este dispositivo de realidad al que se reconduce al loco no es sino el asilo mismo: "dejar de estar loco es ser obediente, poder ganarse la vida, reconocerse en la identidad biográfica que han forjado para uno [...]".[123] El insensato muestra, en su turbulencia, como un fracaso, el proceso que cada uno sigue en su propia constitución: ser es ser normalizado, y la normalización no tiene otro canon que ella misma. La norma comprueba su eficacia en el sujeto que normaliza y ella misma se asienta en la realidad en el momento de probar esa eficacia; por eso el enfrentamiento entre el insensato y la institución debe concluir en la obediencia voluntaria. Eso es lo que Foucault llama "la tautología asilar": la correspondencia perfecta entre el criterio

---

[122] Por ejemplo, afirma que todos los demás en el asilo, salvo él mismo, son mujeres disfrazadas.

[123] M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*, p. 196.

que mide la desviación mental y el instrumento con el que se logra la cura:

> Hay tautología cuando el asilo debe proporcionar una intensidad complementaria a la realidad y, a la vez, ese mismo asilo es la realidad en su poder desnudo, es la realidad médicamente intensificada […] el poder-saber médico que no tiene otra función que la de ser agente de su propia realidad.[124]

Para la genealogía, el poder es simplemente la relación de fuerza en la que se determinan los mecanismos de inclusión y exclusión dentro del proceso de normalización. El poder (o la falta de poder) simplemente asigna el lugar relativo que cada uno ocupa (y sabe que ocupa) en tal proceso. Por eso, señala Foucault, el poder es "productivo", es decir productor de esos "efectos de realidad".

A fin de caracterizar este tipo de poder continuo, "blanquecino, anónimo y múltiple", Foucault lo llamó "poder pastoral"[125] y sostuvo que tiene su antecedente más remoto en la forma de conducción característica del pueblo de Cristo y más específicamente en las comunidades religiosas medievales: es una técnica, más que una demostración de fuerza, una trama coextensiva a la vida y vinculada a "la verdad del individuo mismo". Naturalmente, esta concepción del poder tiene una dimensión política, pero sólo en la medida en que está ligado a los procesos de subjetivación. Sostenemos pues que Foucault no se transformó, de la noche a la mañana, en un teórico social. La suya siguió siendo una pregunta fi-

---

[124] M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*, p. 196.

[125] M. Foucault, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", en H. Dreyfus (ed.), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, Éditions Gallimard, 1984, p. 304.

losófica, una crítica dirigida esta vez *al proceso de constitución del sujeto moderno*. El poder forma parte de ello, simplemente porque el sujeto está inmerso en una relación de fuerzas, y no es producto de sí mismo en relación con una norma formal de la voluntad. La norma que lo normaliza no es formal, ella siempre tiene un contenido, pero éste le es dado por la relación de dominación en la que el sujeto participa obligatoriamente. El individuo no es libre de seguir o no la norma que lo normaliza: sólo es, y sólo puede ser, porque es normalizado; y si no es normalizado, no es. La pregunta que se hace la genealogía no pertenece pues a la teoría social: ¿cómo son las relaciones de poder en las sociedades modernas?, sino a la filosofía: ¿de qué manera el sujeto ha sido blanco de ciertos procesos, entre los cuales existen relaciones de dominación, *que lo hacen emerger como individuo en la experiencia presente*? Después de ciertas vacilaciones, Foucault mismo lo deja claro: "[…] el objetivo de mi trabajo estos últimos 20 años […] no fue analizar los fenómenos del poder, ni de sentar las bases de tal análisis. Yo he buscado más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura".[126] La genealogía requiere, para ser comprensible, de una teoría social, pero ella no la produce por sí misma, pues su propósito es construir una genealogía de nosotros mismos, incluyendo las relaciones de poder en las que somos constituidos como sujetos. Por ello, no es una "filosofía política" en el sentido en que la investigación actual da a este término. Su propósito, mucho más restringido que el de una teoría de las sociedades modernas, es una "etnología" del individuo moderno: "No es pues el poder, sino el sujeto (*Ce n'est donc pas*

---

[126] *Ibid.,* p. 297.

le pouvoir, mais le sujet), lo que constituye en tema general de mis investigaciones".[127]

La genealogía no tiene como tema ni una "teoría social alternativa" ni una "teoría general del poder", sino las formas en las cuales el sujeto de la modernidad ha sido convertido en objeto de elaboración y manipulación por estar dentro de ciertas relaciones sociales de dominación. Ella parte entonces de algún aspecto de este proceso (por ejemplo la disciplina o el castigo) e intenta remontar hacia las condiciones de posibilidad que han hecho esa experiencia tal como es. Introdujo para ello la categoría de "dispositivo" destinada a mostrar que dichas condiciones son variadas y complejas: prácticas, instituciones y enunciados. Si es posible reconstituir la serie de condiciones que hacen inteligible la experiencia moderna del sujeto, puede afirmarse que conocemos la "razón de ser", la "racionalidad" que le otorga presencia y fundamento. "Racionalidad" es simplemente la urdimbre de procedimientos por la cual un algo se hace inteligible en la experiencia. Sucede sin embargo que, por su acción, en sus efectos reales de normalización, tal racionalidad provoca oposiciones e insurrecciones. El genealogista se interesa precisamente en esas rebeldías, en esos puntos "políticamente sensibles", y deja de lado cualquier "política general" de liberación o de transformación colectiva. A ese conjunto de interrogaciones provocadas por el rechazo a la normalización del sujeto, Foucault lo llama "problematización". "Problematización" es el dominio en el cual la "razón de ser" de tal o cual proceso de subjetivación está siendo cuestionada y se ha vuelto incierta. A nuestro juicio, ésta es una categoría muy importante a la que, de acuerdo con él mismo, Foucault llegó tardíamente,

[127] *Ibid.*, p. 298.

en el momento en que reflexionó sobre su obra anterior: "La noción que sirve de forma común a los estudios que he realizado desde la *Historia de la locura*, es la de "problematización" (*problématization*), salvo que en ese momento no había aislado esta noción".[128] La genealogía busca, a propósito de ciertos fenómenos políticamente sensibles, remontarse hasta la racionalidad que los ha hecho posibles y las formas de resistencia que *esa misma racionalidad* ha suscitado. Ella quiere mostrar que "racionalidad" no significa "ajuste perfecto de nuestras representaciones", sino *acción del pensamiento*: primero, cuando elabora ciertos procedimientos que configuran la razón presente; y luego, en la *acción crítica sobre sí mismo*, cuando esos procedimientos vacilan bajo sus pies:

> El trabajo de la reflexión filosófica e histórica se coloca nuevamente en el campo del pensamiento, a condición de que se reforme la problematización, no como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento" (*non pas come l'ajustement des représentations, mais comme un travail de la pensée*).[129]

La genealogía se interesa en describir la irrupción de la racionalidad mediante la cual los seres humanos de hoy se vigilan, se castigan, se normalizan o excluyen; y también en las razones por las cuales esa misma racionalidad, en sus efectos de realidad sobre quienes la sufren, se ha vuelto controvertida. Es un proceso único el que la hace emerger y el que prepara las condiciones de su transformación. Es pues un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, sin ninguna intervención

[128] M. Foucault, "Le souci de soi", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 669.

[129] M. Foucault, "Polèmique, politique et problématisations", *ibid.*, p. 598.

externa. Foucault prefiere el término "problematización" al de "racionalidad", porque estima que aquél muestra la parte activa del pensamiento por la cual diversas formas de racionalidad están en disputa: "pero el trabajo de una historia del pensamiento debía encontrar, en la raíz de esas soluciones diversas, la forma general de la problematización que las ha hecho posible".[130] Una racionalidad es la forma de pensamiento que actúa necesariamente para hacer inteligible a los seres humanos su acción en el mundo y su acción sobre sí mismos. En consecuencia ella restringe y delimita dichos ámbitos de acción: separa lo normal de lo desviado, lo legítimo de lo ilegítimo. Ella, pues, crea simultáneamente no únicamente aquello que incluye, sino también aquello que excluye y se le resiste, no como un accidente, sino como consecuencia intrínseca de su actividad. La racionalidad crea lo que la hace problemática. Ella es entonces pensamiento, en su lenta constitución dentro de la experiencia tal como es necesariamente, y que necesariamente crea las condiciones de su propia transformación:

> […] mi objetivo […] es intentar clarificar, en su poder de restricción, pero también en la contingencia de su formación histórica, los sistemas de pensamiento que se nos han hecho familiares, que nos parecen evidentes y que se nos han hecho uno, un cuerpo con nuestras percepciones, con nuestros comportamientos.[131]

El trabajo genealógico consiste justamente en mostrar la serie cambiante de problematizaciones debida al desenvolvimiento

[130] *Idem.*

[131] *Ibid.*, p. 638.

de sus propios conflictos internos, dentro de las cuales los seres humanos piensan, interrogan y critican sus condiciones de existencia. Para referirse a esas transformaciones históricas, Foucault no habla ni de "épocas" ni de "periodos" ni de "espíritu del tiempo", sino de *problematizaciones*. Así es como Foucault responde a la pregunta que desde el inicio se ha formulado: ¿en qué medida el pensamiento tiene una historia?

> Si el trabajo del pensamiento tiene un sentido [...] es el de retomar en su raíz el modo en que los hombres problematizan su comportamiento (su actividad sexual, su práctica punitiva, su actitud ante la locura) [...] es el vínculo, el apego al principio de que el hombre es un ser pensante, incluso en sus prácticas más mudas y que el pensamiento no es lo que nos hace creer aquello que pensamos, ni admitir aquello que hacemos, sino lo que nos hace "problematizar incluso lo que somos nosotros mismos" (*problématizer même ce que nous sommes nous-mêmes*).[132]

La genealogía afirma que es siempre al interior de alguna problematización que los seres humanos se interrogan, actúan sobre sí y se normalizan o se marginan. Actuar racionalmente no es hacerlo en conformidad con un conjunto de reglas universales fijadas previamente a su puesta en juego. Es sólo al interior de una problematización donde tiene sentido caracterizar como "verdaderas" o como "falsas" esas afirmaciones en torno a sí, cuya actividad no es señalar un referente, sino *producir al referente*, *indizar al sujeto*, colocándolo de un lado u otro de la línea de inclusión/exclusión: "Problematización" —escribe Foucault— es el conjunto de prácticas discursivas y

---

[132] *Ibid.*, p. 612.

no discursivas que hacen entrar alguna cosa "en el juego de lo verdadero y de lo falso" (*le jeu du vrai et du faux*) y lo constituyen como objeto para el pensamiento".[133] La introducción del concepto de Verdad debería haber bastado para colocar a Foucault firmemente en la modernidad.[134] Pero no fue así. La causa es la naturaleza de su concepto de verdad. En efecto, con la expresión "juego de lo verdadero y de lo falso", Foucault quiere indicar dos cosas: primero, que el sujeto no es otra cosa que el producto de aquel régimen que lo ha hecho blanco de una serie de procedimientos y enunciados que lo hacen irrumpir en la experiencia social.[135] Lo que lo hace "objetivo" es ese "teatro de los procedimientos de inclusión/exclusión" en los que participa. ¿Por qué hablar entonces de "verdad"? Porque es justamente en este régimen que lo "objetiva" donde el sujeto adquiere las determinaciones que lo hacen ser el que es, que lo convierten en el ser racional, social e histórico que es. Puesto que el sujeto *no es* previamente al proceso que lo constituye normalizándolo, fuera de ese régimen el sujeto no sabe, ni podría saber, nada de sí. Los sujetos deben aceptar y vivir cierta forma de racionalidad pues de otra manera, ¿cómo podría saber lo que persigue? ¿Cómo podría saber qué es lo racional? No es erróneo hablar de "verdad", porque sólo al interior de dicho régimen el sujeto llega a ser, objetivamente,

---

[133] M. Foucault, "Le souci de la vérité", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 670.

[134] "[…] hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte creo que en la sociedad hay otros sitios en los que se forma la verdad, ahí donde se definen un cierto número de formas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad […] podemos hacer a partir de ello una historia externa de la verdad". *Cfr.* M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 17.

[135] "Cuando digo "juego", digo un conjunto de reglas de producción de la verdad". M. Foucault, "Le souci de la vérité", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 725.

lo que verdaderamente es. La constitución de sujeto como "forma" social es la constitución del sujeto en su verdad. De este modo, con el concepto de "verdad", Foucault da forma acabada a su propósito de hacer al sujeto idéntico al proceso que lo normaliza. Cada problematización elabora su propio régimen de veredicción (*véridiction*) y un cambio de problematización significa un diferente régimen de veredicción. Así, por ejemplo, Foucault explica que el régimen de veredicción del periodo de los suplicios (quién es culpable, qué pruebas se aducen en su contra, cuál es la pena que le corresponde en función de la gravedad del delito) es por completo diferente al régimen de veredicción del confinamiento carcelario.[136]

La genealogía se ha impuesto la tarea de describir la secuencia de esos regímenes de veredicción históricamente constatables, incluido el nuestro. Los coloca a todos, como sucesos históricos, en el mismo plano, de modo que no otorga al presente ningún título excepcional. Es este rechazo a no tratar a la modernidad sino como un episodio histórico más de la verdad y de ningún modo como la última forma posible de racionalidad, lo que parece ser insoportable para algunos. Pero es claro que la acusación de "relativismo" no puede provenir sino de alguien que presupone haber escapado de lo relativo, habiendo encontrado un observatorio susceptible de evadir cualquier historia. El programa de Foucault es el opuesto exacto: "Comprender esos efectos en la forma de sucesos históricos, con lo que ello implica para la cuestión de la verdad —que es la cuestión central de la filosofía— (*la question de la vérité, —qui est la question même de la philosophie—*) ése es mi tema".[137]

---

[136] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas, op. cit.*

[137] M. Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 29.

De ello se siguen al menos dos cuestiones importantes: primero, que un régimen de veredicción es enteramente coextensivo con la emergencia del objeto a pensar y del sujeto que lo piensa. "Coextensivo" quiere decir que no hay ninguna diferencia, ni por exceso ni por carencia, entre los procedimientos y su resultado; que *la causa y lo causado* deben ser pensados simultáneamente. La noción de "criminal" en la modernidad, por ejemplo, es indisociable del conjunto de saberes y afirmaciones que se pueden hacer en torno a él, tanto en el plano jurídico (¿qué clase de pruebas hacen que el delito le sea imputable?), como en el plano médico-psiquiátrico (¿lo ha hecho en pleno dominio de sí?, ¿sus facultades estaban intactas?) o incluso en el plano político (¿en qué medida su entorno social ha influido en su conducta?). Cada una de estas proposiciones es susceptible de respuestas en términos de "verdad", pero es también aquello que determina al criminal, haciéndolo "objetivo", para los demás y para sí mismo, al interior de ese saber. La genealogía no busca negar con ello que, en circunstancias determinadas, pueda elaborarse un conocimiento verdadero que permanezca más allá de la problematización donde surgió, pero insiste en que, en todos los casos, ese régimen de veredicción produce efectos reales en la manera en que el sujeto es castigado y manipulado:

> Esas programaciones de conducta, esos regímenes de jurisdicción-verificación no son proyectos de realidad que fracasan. Son esos fragmentos de realidad que incluyen esos efectos de lo real tan específicos que actúan en la partición de lo verdadero y de lo falso en la manera en que los hombres se "dirigen", se "gobiernan", se "conducen" ellos mismos y los otros.[138]

[138] *Idem.*

Sería imposible separar al criminal del régimen del que es resultado. Como consecuencia, la verdad, para la genealogía, es de este mundo: ella está inscrita desde el primer momento en la presencia y la inteligibilidad del objeto porque toda apropiación de éste resulta orientada por alguna clase de afirmaciones caracterizadas en términos de "verdadero" o "falso".[139] De este modo, Foucault quiere probar que la verdad está siempre presente: ella está inscrita desde el primer momento en la presencia inteligible del criminal, porque toda apropiación de éste resulta orientada por esa serie de proposiciones definibles en términos de "verdadero" o "falso".

En segundo lugar, todo régimen de veredicción forma parte del "saber", el cual, como sabemos, supone un juego de fuerzas, una estrategia de dominación. Desde la arqueología, Foucault había advertido que no existe el poder sin alguna forma de ejercicio de un cierto saber y no existe el saber sino al interior de un juego de poder. Se ha querido extraer de aquí la conclusión de que para Foucault no existe ninguna verdad y ningún conocimiento verdadero, pues éstos resultan estar inevitablemente vinculados a un juego de dominación. La posición de Foucault es mucho más matizada que la acusación: sería absurdo negar la existencia de conocimiento que algunas disciplinas consideran como verdadero y durable, pero aun este conocimiento sólo ha podido ser elaborado dentro de algún régimen de veredición. Esto no niega la existencia de conocimiento, sino afirma que aun el conocimiento más estable (incluidas las ciencias como la física o la química) está teñido de poder, y no solamente en la utilización que se puede

[139] Dicho de otra manera, el conocimiento siempre ya empezó, aunque desde luego el conocimiento científico requiera de una elaboración conceptual. El conocimiento debe partir del conocimiento cotidiano, aunque lo transforme por completo.

hacer de tal o cual resultado, sino al nivel de las preguntas que las ciencias se formulan y buscan resolver. La posición de Foucault sólo puede resultar extraña si se hace del conocimiento un sinónimo del Bien y un pasaje inmediato a la "liberación". La genealogía afirma que, sin negar que se trate de conocimiento, éste también puede provenir de, y servir a, el Mal: "La verdad no está fuera del poder ni sin poder (ella no es, a pesar de un mito del que sería necesario retomar la historia y sus funciones, la recompensa de los espíritus libres, la hija de las largas soledades, el privilegio de aquellos que han podido liberarse)".[140] Una sociedad puede (y de hecho lo hace constantemente) generar conocimiento que funciona para sostener estructuras de poder. Naturalmente, esto retira al conocimiento y a la verdad la presumible inocencia de origen y, por el contrario, las aloja en el estruendo y el tumulto de las formas de dominación. La verdad y el conocimiento no son ahora un *canon* ideal ajeno a la tragedia de la vida, sino que son un *órganon* permanente y activo en todo lo que se acepta o se rechaza: simplemente no es cierto que la verdad surge sólo en el momento en que el poder se mitiga o desaparece: "No se trata de liberar a la verdad de todo sistema de poder —lo que sería una quimera porque la verdad es ella misma un poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) al interior de las cuales, por el momento, ella funciona".[141]

Incorporando a la verdad y al conocimiento en cada una de las "problematizaciones", la genealogía quiere situarlas firmemente en su lugar y su geografía. Quiere decir que

[140] M. Foucault, "Entretien avec M. Foucault", en *Dits et écrits*, vol. III, *op. cit.*, p. 160.

[141] *Idem.*

los seres humanos siempre han vivido bajo algún régimen de veredicción y que éste puede ser comprendido en su racionalidad. No hay una verdad única (al fin alcanzada en el presente), sino "formas de la verdad" que han operado en la constitución de los sujetos y que poseen sus propios dispositivos de inclusión-exclusión. Y esto vale igualmente para nuestro presente que no es más que un acontecimiento más en esta historia. El que no haya una única verdad no significa entonces que la historia es "irracional", sino por el contrario: "confirma la presencia de una historia real e inteligible, de una serie de experiencias colectivas racionales (*d'expériences collectives rationnelles*) que responden a una serie de reglas bien precisas, identificables, en el curso de las cuales se constituyen tanto el sujeto cognoscente como el objeto conocido".[142] Más que glorificar el régimen de veredicción del presente, considerándolo la realización de la razón, Foucault se propuso exhibir lo que tiene de específico, la manera en que los individuos de la modernidad se interrogan, se saben a sí mismos y se comprenden:

> Mi objetivo, desde hace 25 años es bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber de sí mismos (*élaboren un savoir sur eux-mêmes*) [...] lo esencial es no tomar ese saber como moneda legítima, sino analizar las pretendidas ciencias como otros tantos juegos de verdad que están ligados a técnicas específicas que los hombres utilizan a fin de comprender qué es lo que son.[143]

---

[142] M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", *ibid.*, vol. IV, p. 55.

[143] M. Foucault, "Les techniques de soi", *ibid.*, vol. IV, p. 784.

A sus ojos, hacer de la racionalidad o de la razón un absoluto apartado de las condiciones naturales de su funcionamiento es, por el contrario, inmediatamente conferirle el estatuto de un ideal inalcanzable.

Creemos que el proyecto de la genealogía ha quedado más claro. Ella ha tomado como dominio de investigación los procesos de subjetivación en los que se constituye el sujeto moderno. Dentro de éstos eligió ciertas cuestiones "políticamente sensibles" debido a sus resultados de inclusión-exclusión; la prisión, el asilo, y los saberes que les corresponden: la psiquiatría, la jurisprudencia, la pedagogía. Ante estas ciencias humanas, la genealogía no se presentó en calidad de teoría alternativa ni de anti-ciencia o de escepticismo radical; lo que hizo fue simplemente interrogarlas acerca de la manera en que se han formado los objetos a los que se refieren, el modo en que se han formado sus categorías y sus conceptos, los efectos de realidad que producen sobre los individuos que sufren su acción; en una palabra, las interroga acerca de la "racionalidad" que ponen en acción. En suma, ella examinó de manera crítica al objeto que es manipulado y pensado, y al pensamiento que lo piensa:

> Mi tema general no es la sociedad —explica Foucault—; es el discurso de lo verdadero y de lo falso. Quiero decir es la formación correlativa de dominios, de objetos y de discursos verificables y falsables que les son adyacentes, y no es simplemente esta formación la que me interesa sino los efectos de realidad que le están ligados (*les effets de réalité qui lui sont liés*).[144]

---

[144] M. Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", *ibid.*, vol. V, p. 34.

Foucault no propone una "teoría general" de la sociedad, y tampoco busca la formación de una voluntad política general, sino una crítica puntual, circunscrita. Para realizar esta crítica, la genealogía ha construido conceptos como "problematización", "dispositivo", "juegos de verdad", cuyo objetivo no es otro que dar presencia conceptual a ese proceso intangible pero objetivo en que se han dibujado las cosas y el pensamiento sobre estas cosas. A esta forma de interrogación crítica la llamó "analítica del presente": "analítica" porque remontándose desde "las cosas", quiere llevarnos al tortuoso proceso que les ha dado presencia e inteligibilidad; "del presente", para mostrar que éste no es arbitrario sino un resultado que posee un fundamento que muestra su eficacia justamente en sus efectos. Y con esto basta para que la arqueología ocupe un lugar estratégico en la filosofía de nuestros días.

La genealogía del sujeto moral: la preocupación de sí

A todos los análisis genealógicos se les puede hacer una importante objeción: admitiendo la existencia de esos procedimientos tan pacientemente descritos, ¿es el sujeto simplemente su soporte pasivo? ¿Qué libertad puede atribuírsele al sujeto si no es más que una materia disponible cuya forma le es dictada desde el exterior? La genealogía fue acusada de ser incapaz de conceder al sujeto ninguna libertad. El último periodo de Foucault trata de ser la respuesta a esta cuestión. Debido a que el problema es la libertad y que nuestro dominio sigue siendo el sujeto, el debate se planteará en torno a *la autonomía*

del individuo. Para ello, realiza un vuelco en su trabajo: esta vez ya no se trata de examinar los procesos en los que el sujeto es constituido, sino la manera en que el individuo *se constituye a sí mismo*, se hace agente moral estableciendo una cierta relación consigo mismo. Por ello esta etapa ha sido llamada "ética". Sin embargo, a nuestro juicio, Foucault no rompe con su pensamiento previo:[145] la constitución de sí mismo, su autonomía, de ningún modo significa su separación con las reglas que lo normalizan. Si por autonomía se entiende una elección incondicionada de ciertas reglas de conducta, elección proveniente de su pura voluntad, entonces, el sujeto no es autónomo. Para Foucault, el sujeto no es una producción "libre" de sí mismo; esto no significa que el agente carece de capacidad de autodeterminación, pero esta debe ser ejercida en relación a un sistema dado de normalización. A esta producción de sí mismo en relación a un régimen de veredicción, Foucault lo llamó "la preocupación de sí".[146] De ésta provienen las categorías que dominarán en lo sucesivo la escena: la constitución del agente moral, la libertad, la autonomía y finalmente el papel que la filosofía puede ocupar como teoría crítica. A ello dedicaremos esta sección.

Estos propósitos se encuentran en los dos últimos libros enviados a publicación por Foucault en 1984: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, presentados como los volúmenes II y III de su anunciada *Historia de la sexualidad*. La publicación reciente de los cursos dictados en los años inmediatamente anteriores hacen más patente este vuelco en su trabajo: *L'hermenéutique du*

---

[145] Disentimos, pues, de aquellos comentaristas para los cuales el último Foucault contradice al primer Foucault.

[146] Preferimos el término de "preocupación" de sí y no el de "inquietud de sí" porque creemos que el sujeto se pre-ocupa de sí mismo, se produce, se elabora.

sujet (1981-1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) y *Le courage de la vérité* (1984). Una primera sorpresa es que la obra de Foucault se desplaza a un pasado distante: la Antigüedad greco-romana y los primeros siglos del cristianismo, lo que se ha dado en llamar "la Antigüedad tardía". Incursiona así en un territorio que los estudios clásicos suelen reservarse celosamente. Pero no los aborda con las mismas preguntas que aquéllos; su problema es filosófico: ¿es posible encontrar una experiencia similar a la del presente, en la que el individuo ya no sigue puntualmente la ley de Dios, y sin embargo debe construirse como agente moral contando únicamente con su relación de sí a sí? Como sabemos, para Foucault remontarse en la historia no es una curiosidad sino un ejercicio mediante el cual el pensamiento, distanciándose de sí mismo, encuentra una experiencia que, quizá a contraluz, ilumine críticamente el presente: "El trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa silenciosamente (*affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement*) y permitirle pensar de otro modo".[147]

La ética de Foucault quiere examinar la manera en que, colocado verticalmente en relación con los procesos de normalización que lo desbordan, el agente actúa sobre sí mismo para producirse como "verdadero", en una problematización que ahora está dominada por la relación de sí a sí. Quiere decir que la relación del sujeto consigo mismo, tan íntima como parezca, también tiene una historia. El sujeto sólo puede encontrarse a sí mismo al interior de alguna experiencia en la que son inseparables la relación con uno mismo y la relación con los otros. Las categorías que conocemos desde la arqueología

[147] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 15.

se orientan a mostrar que el sujeto se "problematiza" (es decir, despliega cierta interrogación y practica ciertas formas de modelación sobre sí), dentro de ciertas formas racionales colectivas que lo hacen reconocible, esto es, "verdadero". En otras palabras, la manera en la que el sujeto se hace a sí mismo objeto de reflexión está mediada por ciertas formas de auto-reflexividad que encuentra dadas y que se transforman constantemente, como lo hace cualquier otra forma de pensamiento objetivo. Aunque originalmente anunciados como una continuación de su *Historia de la sexualidad*, sus últimos libros contienen un proyecto muy distinto: éstos tratan de examinar las reflexiones y las prácticas mediante las cuales el sujeto de la Antigüedad debía actuar sobre sí para convertirse en agente moral. A estas reflexiones y esas prácticas se las llamaría "tecnologías del yo": "Debo confesar —señaló Foucault— que me intereso mucho más por los problemas planteados por la técnicas de sí que por la sexualidad […] la sexualidad, ¡es tan monótona!"[148]

Recordemos brevemente las tesis principales: de acuerdo con Foucault, los griegos poseían un "arte de la existencia", *tékhne tou biou,* que descansaba en la idea de que lo que un hombre tiene que hacer en la vida no es principalmente alguna cosa (un fortuna personal, o un legado material) que dejaría tras él, sino que su obra esencial es su propia existencia y él mismo. Esta convicción es perceptible desde Sócrates, quien es presentado en el diálogo *Alcibíades* convenciendo a este último de que sus ambiciones políticas de gobernar a los demás tienen como premisa un previo gobierno de sí mismo, una preocupación por su propia alma: "ocúpate de ti mismo", es el lema dominante. En el mundo de Alcibíades esta constitu-

[148] M. Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique; un aperçu du travail en cours", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 609.

ción del yo era esencialmente un conocimiento práctico, sin códigos escritos, sometido a parámetros muy concretos en lo que se refería a la dietética, la sexualidad o la vida pública. Mediante el dominio de dichas artes, siguiendo su orientación en los diversos dominios de la acción, el sujeto era capaz de forjar una existencia noble en todos los ámbitos en los que se exhibía como un ser racional reconocible. En el mundo griego, la noción del "cuidado de sí" y el tema de las artes de la existencia eran más fundamentales, explica Foucault, que el conocimiento del "yo". Enseguida, Foucault se propuso mostrar que en el mundo romano esta "técnica para la vida" sufrió transformaciones: primero, se desplazó de la educación de los jóvenes aristócratas, como Alcibíades, para extenderse potencialmente a los individuos de todas las clases, desde el emperador Marco Aurelio hasta el esclavo Epicteto; consecuentemente, la preocupación de sí dejó de tener como objetivo el ser capaz gobernar a los demás, para plantearse en su lugar el gobierno exclusivo de sí mismo; y finalmente, con el declive de las escuelas de filosofía en Atenas, la preocupación de sí ya no se lleva a cabo dentro de una comunidad, sino que corre a cargo de un filósofo "profesional", de un "director de conciencia", una suerte de "guía espiritual", cuya imagen ejemplar se encuentra probablemente en Séneca.

Por encima de estas diferencias entre Grecia y Roma, estas "artes de la existencia" tienen un fondo común: son formas de auto-*poiesis* mediante las cuales el agente tiene que auto-determinarse. Esto quiere decir que remontarse a los clásicos no significa oponer a la austeridad cristiana el feliz desenfado de los antiguos, pues los hombres nunca han carecido de formas de auto-contención que les son impuestas, sino mostrar la diferencia y el tránsito desde una forma de austeridad basada en la "estética de la existencia", hasta una austeridad fundada

en la ley de Dios. En los dos casos, es únicamente mediante cierta auto-*poiesis* como el agente obtiene su identidad moral al reconocerse a sí mismo y ser reconocido: "Procedimientos como éstos existen sin duda en toda civilización y son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un cierto número de objetivos y eso gracias a relaciones de dominio sobre sí o de conocimiento de sí sobre sí".[149] Así concebido, el dominio de lo que Foucault llama "ética" se aleja considerablemente de la concepción actualmente en curso de la disciplina; en efecto, por "ética" hoy se entiende el análisis de la consistencia lógica y de la jerarquía interna de un determinado sistema de valores que permita evaluar los juicios morales. Foucault no niega la importancia de tales estudios, pero los considera insuficientes porque, aun asumiendo que el agente es de suyo una conciencia cuya tarea es elegir tal o cual ley racional, se deja de lado la manera en la que él se distancia, reflexiona y hace suya esa ley. Ahí donde la ética contemporánea coloca *a la razón* como motivo último por el cual el agente debe adherirse a las normas, el genealogista quiere asistir *a la racionalidad* que se pone en juego en esa misma adhesión. Para éste, la acción del sujeto moral ante la ley no se restringe a una decisión única y definitiva. Es por eso que Foucault hace una distinción entre el código moral y los actos morales:

> Los actos o las conductas son la actitud real de las gentes frente a las prescripciones morales que les son impuestas [...] el código determina qué actos son autorizados o prohibidos y el valor positivo o negativo de las diferentes acciones posibles,

[149] M. Foucault, "Subjectivité et vérité", *ibid.*, p. 213.

> pero hay otro aspecto de las prescripciones morales: es la relación a sí mismo, que es preciso instaurar, la que determina cómo el individuo debe constituirse en sujeto moral de sus propias acciones.[150]

No hay sujeto moral sin esta conversión de la norma en "verdad" subjetiva, sin esta modificación de sí por la cual el agente realiza la identificación de la norma con su voluntad de acción. Esto es lo que Foucault llama "una ontología histórica (*une ontologie historique*) de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos".[151]

Desde luego, esto implica una concepción particular de las normas y de su acción, concepción que ya habíamos detectado en la genealogía: para ésta, las normas no son sólo reglas fijas para escindir, por adelantado, lo permitido de lo prohibido. En su acción, tales normas son "productivas", es decir, "elaboran" aquello mismo que "normalizan", sin que exista ninguna anterioridad del sujeto en relación con la acción de las normas. Luego, tales normas son "inmanentes" pues no son algo que, del exterior, sobreviene al agente, sino algo cuya acción es idéntica a la presencia del sujeto. En tercer lugar, esas normas son "transversales" pues no admiten la existencia de regiones que le sean heterogéneas y se extienden tendencialmente a la totalidad de los comportamientos. Pero a esto se suma, en la ética, algo muy importante: es que la acción de esas normas consiste en producir una "individualización en profundidad", vale decir que ellas dotan al agente de una "vida interior", que no es otra cosa que el signo de las dificultades que tiene en el proceso de

---

[150] M. Foucault, "À propos de la généalogie", *ibid.*, p.618.

[151] *Idem.*

su propia elaboración. El agente adquiere una "vida interior" que corresponde a la problematización moral en la que actúa. Lo que está pues en juego es un doble resultado: que el agente se convierta en sujeto "verdadero", a los ojos de los demás y de sí mismo, y que de este modo sea llevado a decir, en ciertas circunstancias, la "verdad" sobre sí mismo.

La ética pues, prolonga (y no contradice) la obra anterior de Foucault, examinando esta vez las diferentes maneras en las que el sujeto se interroga, se "problematiza" y se convierte en sujeto "verdadero" mediante su propia acción: "Sería interesante que viéramos cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia".[152] Su filosofía sigue siendo crítica porque antes que admitir al sujeto como punto de partida indiscutible, se dirige a la acción que el agente debe realizar sobre sí mismo para devenir su propio resultado. Dicho de otro modo, tampoco hay ningún sustrato inaccesible e inamovible en el "yo" que se reflexiona a sí mismo. El sujeto no es, desde el inicio, tal como "debe ser"; él tiene que devenir un ser "verdadero" dentro del mundo de la experiencia vivida y es este "devenir verdadero" lo que esta "ética" se propone describir: "se trata de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino de las condiciones y las posibilidades indefinidas de la transformación del sujeto".[153] A diferencia de la imagen que parecía surgir de la normalización examinada en la genealogía, en la ética el sujeto no es el soporte pasivo de determinaciones externas, sino

[152] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, *op. cit.*, p. 16.

[153] Conferencia inédita de Foucault, citada en Gross, *L'herméneutique du sujet*, *Cours au Collège de France (1981-1982)*, Éditions Gallimard, 2001, p. 508.

que se interroga a sí mismo y actúa para manifestarse, pero no lo hace desde un ilusorio "punto cero" exterior al proceso, sino al interior de una forma de problematización en relación con ciertas formas de dominación y ciertas reglas del saber. *El sujeto moral es "forma" pero es una forma susceptible de contribuir como causa eficiente a su propia forma*. Tal forma no es, sobre todo, siempre la misma: "es cada caso se juega, se establece consigo mismo, formas de relación diferentes. Y es precisamente la constitución histórica de esas diferentes formas-sujeto (*formes du sujet*), en relación con los juegos de verdad (*jeux de vérité*), lo que me interesa".[154]

¿Dónde encuentra Foucault mejor representada esa acción de sí sobre sí? En la ética de las filosofías helenísticas, en los "ejercicios espirituales"[155] mediante los cuales el sujeto practicaba hasta convertir en "discurso interior" los dogmas de cada escuela; estoicos, epicúreos, cínicos e incluso escépticos fundieron su discurso filosófico con una forma de ser, con un modo de vivir que implicaba una transformación profunda para alcanzar la "vida verdadera". Tales estrategias merecen el título de "tecnologías del yo". El número y variedad de estas tecnologías era muy extenso porque tendían a incluir absolutamente todos los dominios de la vida: desde el conocimiento de la naturaleza a la disciplina del juicio lógico; desde la preparación para la muerte hasta las prescripciones acerca del vestido y la alimentación. Nada escapaba a esa conversión de sí mismo. No los detallaremos aquí. Lo que importa por ahora es

---

[154] M. Foucault, "L'éthique de soi comme souci de la vérité", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 719.

[155] La expresión "ejercicios espirituales" ha sido introducida por P. Hadot para indicar que "involucran toda la vida y no sólo la psique". *Cfr.* P. Hadot, "Exercises spirituels et philosophie antique", en su libro *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002, p. 21.

que su presencia muestra que esas doctrinas éticas no estaban dominadas por la obediencia a la ley, sino por una constante elaboración de sí *respecto de esa ley*, una constante preocupación por la acción del sujeto sobre sí mismo. Sus principios generales no demandaban un "sí" o un "no", porque ante ellos el agente no tenía elección, exigían más bien un adiestramiento, una ejercitación de sí mismo a fin de actualizar esos principios en la vida: "Se trata de transformar el discurso verdadero en principio permanente y activo […] a través de ese largo proceso que hace del *logos* enseñado, aprendido, repetido, asimilado, la forma espontánea del sujeto actuante".[156]

Si se examina la ética desde el punto de vista de su contenido, existe una gran estabilidad, tanto en el conjunto de valores generalmente admitidos como en la serie de prohibiciones explícitas, durante la historia moral de Occidente. Lo que varía considerablemente —afirma Foucault— es la forma en la que el sujeto se relaciona con esos principios. En *L'usage des plaisirs*, propone una serie de elementos para tratar de determinar las variaciones de tal relación: *a)* La "determinación de la sustancia ética", vale decir, la identificación de aquella parte de sí mismo que se encuentra directamente implicada en la adopción de cierta norma moral: así, por ejemplo, la fidelidad conyugal es un principio ético que es común a los aristócratas romanos y a los cristianos, pero mientras para éstos su desobediencia es una traición a la ley de Dios, en los primeros es una falta contra el dominio de sí mismo, una debilidad en la imagen que el aristócrata está obligado a mantener. *b)* El "modo de sujetamiento", es decir, el objetivo mediante el cual el agente se representa su relación con la norma y se reconoce

[156] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet…*, *op. cit.*, p. 510.

como vinculado a la obligación de ponerla en práctica; así, para el aristócrata pagano, la fidelidad puede representar la nobleza de la acción en sí misma, o bien formar parte de un ámbito más amplio, por ejemplo, de la perfección espiritual. *c)* A fin de adoptar de manera permanente una norma es preciso que el agente realice un cierto "trabajo ético" esto es algún tipo de elaboración de sí, incluso al precio de transformarse; la austeridad sexual, por ejemplo, puede ser adoptada como una decisión repentina, global, en todos los placeres de la carne, como sucedía entre los ascetas del desierto, o bien ser una preparación mediante un largo periodo de asimilación de algún dogma y una constante vigilancia de sí, como sucedía entre los epicúreos. *d)* Para convertirse en agente moral el agente debe adoptar una cierta teleología, determinar el objetivo que se propone lograr al obedecer ciertas normas; así, el sujeto puede buscar aproximarse a un ideal de sí mismo, o bien un paradigma que se le ha propuesto y que está encarnado en tal o cual individuo.

Como puede verse, la "ética" de Foucault no se concentra en la determinación de algunos principios básicos que luego son utilizados para evaluar la acción moral. Y no es que dichos principios carezcan de importancia, pero la suya es una *genealogía del agente moral* y por ello su atención se centra en la manera en que el sujeto actúa sobre sí para que tales principios se conviertan en su propia verdad, en la verdad que él postula para sí. Es por eso que en esta "ética" la categoría crucial no es la de "principio moral" sino de "conducta moral". Para otras doctrinas éticas, cada acción moral debe caer bajo el dominio de un principio; para Foucault, por el contrario, "conducirse" es algo más que actuar puntualmente porque, para convertirse en "conducta", cada acción debe encontrar una doble referencia: primero, a la congruencia con respecto

a otros actos que la anteceden o la siguen en el tiempo; y luego, encontrar una congruencia en la relación que el sujeto establece consigo mismo, durante el trayecto en el que busca establecerse y confirmarse como agente moral. El centro de atención de aquel individuo que somete cada uno de sus actos a un principio determinado es diferente que el de aquel que valora sus actos en relación con una línea de conducta coherente. En un caso, la evaluación de la acción se agota en la obediencia o desacato al principio concernido; en el otro, la evaluación debe incluir la percepción y las consecuencias que tendrá en otros individuos y en la evaluación de conjunto del agente moral. En consecuencia, esta última "ética" incluye no únicamente la relación a sí y la ley, sino la relación con el mundo y con los otros y afirma que no hay ninguna verdad en la sola relación a sí, pues la verdad existe en correspondencia con otras conductas: "El tema de la conversión a sí no debe ser interpretado como una deserción del dominio de la actividad, sino más bien como la búsqueda de lo que permite mantener la relación a sí como principio, regla de relaciones a las cosas, a los sucesos y al mundo".[157] Desde esta perspectiva, el agente no es moral porque obedezca formalmente ciertos preceptos; es agente moral porque delibera, reflexiona sobre sí en la acción moral en un horizonte compartido de conductas. Mediante la definición de su conducta, el agente no está perdido en una miríada de actos que está obligado a cumplir en su vida, pues cada uno de esos actos insignificantes se vincula con otros en una serie congruente. El agente es moral en la medida en que se identifica estrictamente con la línea de conducta que adopta, prolonga o decide modificar. Y es de

[157] M. Foucault, "Le souci de la vérité", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 673.

este modo que ejerce su libertad como auto-determinación. Esto es exactamente lo que Foucault ha querido mostrar en su análisis de la época greco-latina:

> En el mundo greco-romano la libertad individual se ha reflexionado como una ética [...] para conducirse bien, para practicar la libertad como es debido era preciso ocuparse de sí; que cada uno se ocupe de sí mismo [...] a la vez para conocerse y para formarse, para sobrepasarse, para dominar en sí los apetitos que amenazan con arrastrarle.[158]

Es a partir de la constitución del agente moral como Foucault busca ofrecer una respuesta a la presunta carencia de libertad atribuible a los análisis genealógicos. En, efecto, desde esta auto-determinación, el sujeto no es *meramente* autónomo, pues no es "causa libre de sí"; pero esto no significa que carezca de libertad, pues él se produce a sí mismo, se determina y no se deja llevar por sus apetitos, aun si actúa en relación con un sistema de normas que le es dado, que tiene su propia necesidad y que no está al arbitrio de su voluntad. El sujeto no se conforma con ser el soporte pasivo de determinaciones externas porque no es "agente" sino en la medida en que activamente establezca una relación de inclusión-exclusión con las reglas que lo normalizan y cuyo resultado es él mismo. Por lo mismo, el sujeto tampoco es *meramente* heterónomo, pues actúa y ejerce su libre auto-determinación. Naturalmente, ese ejercicio de su libertad tiene diversos grados y alternativas de acuerdo con la problematización en la que se ejerza: ciertos códigos de conducta son más restrictivos que otros, como sucede con las éticas deontológicas, de las que el

[158] M. Foucault, "L'éthique de soi comme souci de la liberté", *ibid.*, p. 710.

cristianismo es un buen ejemplo; otras éticas, en cambio, ofrecen un mayor margen a la acción del agente sobre sí, como sucedía en el mundo clásico o helenístico. Pero ninguna de ellas anula del todo la acción del agente porque siempre es indispensable algún acuerdo entre la serie normalizada de valores y la voluntad. En consecuencia, cuando se considera la constitución de esta voluntad y su conducta, la alternativa, o bien autónoma o bien heterónoma, es una disyuntiva que no refleja la irrupción del agente con respecto a las normas en las que debe producirse y ser producido. No puede pues hablarse "en general" de libertad o de autonomía, sino de las formas de libertad y de autonomía ejercidas en relación con un dominio normativo. Por eso, ésta no es una historia de las doctrinas o de los principios éticos, *sino una historia de la subjetividad ética*. La "ética" de Foucault consiste en un análisis de las formas en las que los sujetos han sido gobernados y se gobiernan para emerger como agentes reconocibles a sí mismos y a los demás, es decir, "verdaderos".

Foucault creyó encontrar en el mundo clásico y helenístico, esto es, anterior a la Palabra de Dios, una situación en cierto modo comparable a la de nuestro presente, en la que la modernidad ha renunciado a los valores tradicionales, dejando en gran medida a cada individuo resolver acerca de su acción moral. Sin predominio de unos principios obligatorios sobre otros, este individuo moderno debe preguntarse: "si debo enfrentarme a nada es verdadero, ¿cómo debo vivir?"[159] De acuerdo con Foucault la respuesta no puede ser solipsista porque no hay ninguna verdad en la mera relación de sí a sí (aun en el caso de que se apoye en la pura razón), pues la verdad sólo existe al interior de algún régimen racional compartido, de un régimen de veredicción.

[159] M. Foucault, *Le courage de la vérité*, París, Éditions Gallimard, 2007, notas citadas pero no leídas durante el curso, p. 175.

Por su insistencia en la auto-*poiesis*, en las "artes de la existencia", esta ética ha recibido el reproche de ser una suerte de "dandismo moral". Pero esto es ignorar el sentido que la genealogía atribuye a la verdad: una estética de la existencia es simultáneamente una "existencia verdadera", es la vida en su verdad, es la vida por la verdad. A esta conjunción entre una vida lograda, "bella" y una vida verdadera, Foucault la llamó una "ética de la verdad" (*éthique de la verité*), extraña expresión para aquellos que estiman que la verdad es inalterable, e inalcanzable, especialmente en el domino de la moral, pero que sirve a Foucault para mostrar que la verdad nunca es algo neutro sino algo *que se vive y se enuncia* desde cierta posición política en una problematización dada. La libertad no consiste en un libre decreto de la voluntad, sino en una libre necesidad en la que sujeto se auto-imprime. Sucede entonces que, asociada a la verdad, la "preocupación de sí" suele revelarse como "la vida otra", como una crítica a la vida común de la gente.

Esto explica que, entre las escuelas helenísticas, Foucault otorgara una atención especial a aquella que elaboró una crítica radical, no partiendo de principios doctrinales, sino desde la existencia desnuda: es la filosofía de los cínicos. Recordemos brevemente que la divisa más general del cinismo antiguo es "falsificar la moneda", expresión que puede tener varias acepciones pero que en todos los casos significa subvertir los falsos valores de la conciencia convencional. El cínico busca la libertad absoluta, sin compromiso alguno, la completa autarquía del individuo y cree encontrarla renunciando a todas las convenciones: el honor, la fortuna o la reputación, entregándose a la naturaleza animal, a la vida del perro, elemental e intacta. Esta subversión no lo conduce a una vida relajada sino por el contrario, supone una dura vida en medio de la renuncia y la miseria, que es el precio a pagar por la libertad y la verdad. La vida desnuda, la vida mendicante, la vida bestial, y con

frecuencia sin pudor, representa el límite extremo de la filosofía antigua entendida como "elaboración de sí". Renunciando a todas las convenciones, falsificando todas las monedas, el cínico quiere decir la verdad para sí mismo y ante los otros. El cinismo tiene el "coraje de la verdad"[160] es decir de llevar a su extremo radical la respuesta a la pregunta: "¿Qué forma debe tener la vida cuando se trata de ponerla en cierta relación con la verdad?".[161] Lo que hace único al cinismo antiguo es llevar al extremo la afirmación de que la filosofía es indisociable de la vida filosófica y que ésta es, de un modo u otro, un ejercicio permanente por anudar la "preocupación de sí" y el "coraje de la verdad". Lo que importa entre estos filósofos es un cierto modo de vida recta, sin doblez, sin ocultamiento: el *bios philosophikos.* Entendida como una ascesis, como un ejercicio radical de sí, la vida cínica es "enarbolada como un reto y arrojada a la cara de todos como un escándalo". La vida cínica es teatral y escandalosa, porque la verdad es siempre un escándalo. El filósofo cínico es un "rey de miseria, de desprendimiento de sí", pero es porque, despojándose de todo, tiene como tarea enarbolar un mensaje dirigido a todos: que la vida verdadera es la vida otra, que la verdad reside en otro sitio de lo que cree la conciencia común: "Yo vivo de otro modo y por la alteridad misma de mi vida les muestro que aquello que ustedes buscan está en un sitio distinto de aquel en que lo están buscando, que la ruta que ustedes toman es una ruta muy diferente de aquella que deberían tomar".[162]

Al referirse al cinismo antiguo en las últimas lecciones

---

[160] Que es el título del último curso dictado por Foucault en el Collège de France, en 1984.

[161] M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 202.

[162] *Ibid.,* p. 288.

ofrecidas en el Collège de France, Michel Foucault no ha hecho sino seguir siendo fiel a lo que consideró la tarea esencial de la reflexión filosófica: *enfrentar al pensamiento a su otro*, ponerlo ante aquellos que, desde los márgenes, señalan burlonamente la fragilidad de lo que se cree inmutable. En oposición a la filosofía de Platón, que eligió la vida como actividad contemplativa del alma para alcanzar verdades fundamentales, el cinismo aportó muy poco a la doctrina, a cambio de otorgar a la vida filosófica una importancia tan grande que su lección ha sobrevivido durante siglos: la totalidad de los hombres no podrá alcanzar su verdad, sino al precio de una alteración completa en la relación que guardan consigo mismos, y esto significa producir otra verdad, la vida otra. La filosofía crítica de Foucault está pues muy lejos de ser un relato de la sumisión humana y merece ser valorada por las últimas palabras que el filósofo escribió, sin llegar a pronunciar: "Lo que yo quisiera insistir para terminar es esto: no hay instauración de la verdad sin una posición esencial de la alteridad; la verdad no es nunca lo mismo; no puede haber verdad sino en la forma de otro mundo y de la vida otra" (*il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre)*.[163]

Foucault, la filosofía y la crítica

Debido a su propio itinerario, exploratorio, lleno de cambios bruscos de dirección, la obra de Foucault es susceptible de recibir lecturas muy diversas; por ello creemos necesario para concluir, considerar nuevamente el vínculo que intentó esta-

---

[163] *Ibid.*, p. 311.

blecer entre la crítica y su filosofía. Recordemos que Foucault atribuye a Kant el haber planteado la cuestión más general de la filosofía en la modernidad: ¿Qué es ese presente al que nosotros pertenecemos?: "como es una cuestión acerca del presente, ésta no se formulará simplemente como la pertenencia a una comunidad humana en general, sino a la cuestión de su pertenencia a un "nosotros" que se refiere a un conjunto cultural característico de su propia actualidad".[164] Tal pregunta tiene al menos dos vertientes: la primera, ¿cómo se ha constituido este presente? ¿cuáles han sido las premisas de su aparición?; la segunda, ¿de qué manera se integra el filósofo a ese "nosotros" del que forma parte y ante el cual debe situarse? Foucault ha intentado responder mediante dos grandes líneas: primero, tomando una distancia del presente, remontando a sus "condiciones de posibilidad"; segundo, eligiendo ciertos puntos en los que la racionalidad del presente ha creado puntos "políticamente sensibles". De este modo la filosofía es doblemente crítica: es enteramente historiadora, pues intenta exhibir la genealogía de lo que existe, y es enteramente política, pues trata de descifrar aquello que en el presente se ha hecho problemático: "Ella es la política inmanente a la historia; ella es la historia indispensable a la política".[165] Situada en la historia y en la política, esta filosofía no se coloca ante el presente para escindir en él, haciendo uso de una norma que le sería propia, lo verdadero de lo falso; por el contrario, ella busca detectar, mediante la historia y la política, la racionalidad activa en el momento en que se escinde lo verdadero de lo falso en los procesos de inclusión-exclusión del presente: ¿Cómo discriminamos

[164] M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 680.

[165] M. Foucault, "Non au sexe roi", *ibid.*, vol III, p. 266.

la razón de la sinrazón? ¿Cómo nos concebimos como objetos y sujetos de cierto conocimiento? Ella hace de la racionalidad algo actuante en el juego de fuerzas del conflicto y por ello afirma que la prueba de realidad de la filosofía es la política: "La filosofía como exterioridad en relación a la política que para ella constituye la prueba de realidad".[166]

La filosofía de Foucault no contiene ningún rechazo nihilista al presente, ni un escepticismo radical para el cual no hay nada verdadero ni estable:

> Un discurso que no sería más que protesta, contestación, grito de cólera contra el poder y la tiranía no sería una filosofía. Un discurso que sería un discurso de violencia que quisiera entrar como por efracción en la ciudad y que en consecuencia no podría difundir en torno a él más que la amenaza y la muerte, tampoco encontraría realidad filosófica.[167]

Para Foucault, el presente resulta de un juego de verdad cuya consistencia y firmeza se impone necesariamente en todas nuestras vidas, pero esto no evita que sea un "juego de veredicción" más, una partición, por definición, transitoria, de lo verdadero y de lo falso. Esta filosofía no critica al presente en nombre de un ideal eternamente postergado: simplemente lo examina en lo que es, en su razón de ser, en su presencia, inevitable, pero pasajera.

Foucault no se coloca "más allá" de la modernidad. Por el contrario, él reivindica la herencia de Kant: la crítica es inmanente a la modernidad porque es preciso determinar

---

[166] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 326.

[167] *Ibid.,* p. 217.

“aquello que podemos conocer, aquello que es necesario hacer y lo que nos es permitido esperar”, justo en el momento en que la humanidad ha decidido hacer uso de su propia razón. Pero al intentar determinar esa “propia razón”, se abren, según Foucault, dos grandes posibilidades: o bien proseguir una herencia trascendental, estableciendo unas reglas de verdad universales a fin de prevenir los desencantos de una razón dominadora; o bien, por el contrario, hacer la “crítica del presente”, encontrando en él sus puntos de inflexión a partir del diagnóstico de lo que somos. Y Foucault no cree que, después de las experiencias del siglo XX, la herencia trascendental (o normativa o política) tenga mucho que ofrecer a los individuos concretos. Él acepta, en la misma línea que Kant, que toda forma de experiencia se realiza al interior de alguna trama de categorías y conceptos, inescapable para la conciencia; pero se aleja del trascendentalismo en la medida en que esa trama que él llama “problematización” es cambiante, contingente, producto de la historia y por tanto ha provocado formas de interrogación del objeto y del sujeto enteramente diferentes unas de otras.

Se comprende así que, perteneciendo a la herencia crítica de Kant, el principal objetivo de esta filosofía sea la *crítica a una cierta concepción de la razón* que puede ser atribuible a Kant: aquella que considera a la razón un ideal inamovible, un canon, una unidad de medida contra la cual confrontar, siempre con tristes resultados, nuestras condiciones de existencia. Tal ideal, por supuesto, no tiene ninguna existencia efectiva; no puede, ni debe, realizarse, porque si esto sucediera perdería justamente su carácter de “deber ser”, de ideal. La filosofía de Foucault tiene un concepto más alto del presente y encuentra a la razón activa en él, aun en aquello que parece absurdo e inadmisible:

> […] ver en estos análisis una crítica a la razón en general sería postular que de la razón no puede provenir sino el Bien y que el Mal sólo puede venir del rechazo a la razón. Eso no tendría mucho sentido. La racionalidad de lo abominable es un hecho de la historia contemporánea. No por ello lo irracional adquiere derechos imprescriptibles.[168]

El precio de ello es, por supuesto, retirarle a la razón su aspecto inmaculado, insertándola en el estrépito y el tumulto de la existencia donde coexisten lo sucio y lo limpio, lo normalizado y lo excluido, lo apacible y lo violento, ambos extremos producto de un solo y mismo movimiento:

> Se ha pretendido que si viviéramos un mundo de razón, estaríamos desembarazados de la violencia: Es completamente falso. Entre la violencia y la racionalidad no hay incompatibilidad. Mi problema no es un proceso a la razón sino determinar la naturaleza de esa racionalidad que es tan compatible con la violencia" (*la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence*).[169]

Es pues un error tachar a Foucault de "postmoderno", de escéptico radical, o de antirracionalista. Su objetivo no es renunciar a la razón, sino *criticar una cierta concepción de la razón como horizonte impoluto e inaccesible*, propiedad de unos cuantos que tratarían, en vano, de aconsejar a los demás cómo deben vivir, como si los seres humanos hubieran debido esperar sus consejos para empezar a pensar. Esto es

---

[168] M. Foucault, "Postface", en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 36.

[169] *Ibid.*, p. 39.

lo que los profesionales de la razón no soportan y por ello prefieren llamar "irracionalistas" a aquellos que no comparten sus ilusiones:

> ¿Haremos un juicio a la razón? A mi juicio nada será más estéril (*rien ne serait plus stérile*). Primero, porque en este dominio no es cuestión ni de culpabilidad ni de inocencia; luego, porque es absurdo invocar a la razón como entidad contraria a la no-razón; finalmente, porque tal proceso nos atraparía obligándonos a jugar el rol arbitrario y aburrido de 'racionalista' o 'irracionalista'.[170]

Afirmar que la razón es de este mundo y que anima la vida cotidiana de ningún modo quiere decir "santificar el presente"; significa por el contrario criticar esa razón en sus efectos, en sus consecuencias. La razón no se encuentra sólo en los libros de filosofía, sino que es el principio activo que motiva los juegos de poder, las formas de exclusión y de enfrentamiento, los proyectos políticos realizados o fracasados: "estos juegos [...] implican el estatuto de la vida y de la muerte, el del crimen y el de la ley, es decir, el conjunto de cosas que a la vez constituyen la trama de nuestra vida cotidiana y aquello a partir de lo cual los hombres han constituido su discurso de tragedia".[171] Es cierto que esta concepción desvaloriza una cierta imagen de la razón como horizonte político general a partir del cual es imaginable un orden normativo, pero a cambio enaltece y da presencia en el debate racional a una serie de formas de resistencia, de luchas que están activas en

---

[170] M. Foucault, "*Omnis et singulatim:* vers une critique de la raison politique", *ibid.*, p. 135.

[171] M. Foucault, "La philosophie analytique de la politique", *ibid.*, p. 542.

la vida pública y exhiben lo que se ha hecho problemático o inaceptable: "Estamos en uno de esos momentos en que las cuestiones cotidianas, marginales, que permanecían un poco en silencio, acceden a un nivel de discurso explícito, en que las gentes aceptan no solamente hablar, sino entrar en el juego de los discursos y tomar partido".[172] ¿Se quiere encontrar una crítica moderna a la razón? Basta observar el juego de las resistencias presentes. Se dirá quizá que estas rebeldías menores en nada alteran a la razón política colectiva, y por ello la filosofía actual tiende a evitarlas; ellas son, por el contrario, para Foucault, una forma racional de crítica presente en la contingencia de la lucha. "Como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad (*une critique rationelle de la rationalité*), como si no fuera posible hacer una historia contingente de la racionalidad".[173] Ésta es, sin embargo, la línea que separa a Foucault tanto de Hegel como de Marx. Para estos últimos, dentro de la lucha existe la posibilidad de una voluntad colectiva que permita una transformación de ese estado de cosas. Hegel no se refiere a ninguna clase en particular, pero asigna este rol a la "eticidad", esto es a la vida política consciente. Marx, como es bien conocido, asigna a la clase proletaria tal papel. Foucault, por su parte, pertenece a los pensadores desencantados de finales del siglo XX, testigos del fracaso del llamado "socialismo real", y ya no cree en ninguna voluntad común que pueda tomar en sus manos una radical transformación del presente. Éste es, sin duda, el aspecto que coloca a Foucault en un sitio aparte de los proyectos ilustrados: él no cree en la constitución de un orden político que descan-

---

[172] *Ibid.*, p. 543.

[173] M. Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme", *ibid.*, vol. IV, p. 440.

se en una "voluntad general", de carácter normativo u otro. Por ello se limita a examinar puntualmente ciertas formas de resistencia, sin darles otro objetivo que ellas mismas en un orden democrático más logrado. De ahí la acusación de un cierto "nihilismo" que le es atribuido.

Sin embargo, desde la perspectiva que es la nuestra, a esta inscripción de la razón en la vida cotidiana la hemos llamado "la razón dentro de la historia" y es la causa de que Foucault pueda ser asociado a nuestros otros autores. Con ello se busca señalar que la razón no es una especie de universal "formal" que no tendría más fundamento que la coherencia del pensamiento consigo mismo, sino que por el contrario, ella procede a elaborarse y reelaborarse, *incluso en su "universalidad"*, en la serie de interrogaciones en que los seres humanos dan sentido a su existencia efectiva:

> Esas interrogaciones son aquellas que es preciso dirigir a una racionalidad que pretende a lo universal, aún cuando se desarrolle en la contingencia, que afirma su unidad y sin embargo no procede sino por modificaciones parciales, que se valida a sí misma por su propia soberanía pero que no puede ser disociada, en su historia, de las inercias, de la pesadez o de la coerción que la sujetan.[174]

El alejamiento de Foucault de la "historia de las ideas" tradicional se explica porque esta expresión sugiere que en la historia lo único que cambia son las representaciones ideales que un pensamiento (que no ha cambiado en lo esencial) realiza en su estrategia de la aprehensión del objeto (siempre externo y

[174] M. Foucault, "La vie, l'expérience et la science", *ibid.*, p. 767.

ajeno). Por el contrario, Foucault quiere mostrar la actividad transformadora del pensamiento sobre los objetos y sobre sí mismo. La relación entre el pensamiento y la realidad no es de una sencilla "correspondencia", de "semejanza" o de "imitación", sino un vínculo intrincado de transformaciones mutuas, de imbricaciones comunes, esto es, tiene una *verdadera historia*.

El pensamiento participa inevitablemente en el juego de fuerzas en que se forma la vida cotidiana, pero también es capaz de reflexionar sobre su acción, y por esta reflexión sobre la reflexión es susceptible de ser autocrítico. La filosofía consiste pues en exhibir conceptualmente la racionalidad que subyace en los juegos de verdad de ciertas empresas de dominación y exclusión, la manera en que éstos se han erigido, los obstáculos que ofrecen y las resistencias que provocan: "En su vertiente crítica, la filosofía es justamente lo que pone en cuestión todos los fenómenos de dominación en cualquier nivel y bajo cualquier forma que se presenten".[175] Ciertamente, esta filosofía no propone a los seres humanos un proyecto de *cómo deben vivir* sino que intenta mostrarles *lo que ya están viviendo*, las resistencias y los márgenes de libertad que ahí se les presentan. La filosofía de Foucault es enteramente política y su contribución es clarificar a los individuos, que ya viven y hacen frente a ciertas empresas de dominación, los juegos de verdad que están actuantes, para probarles lo transitorio de esos juegos, para mostrarles los obstáculos que enfrentan y de dónde provienen, y para encontrar el sentido de su acción que, de cualquier modo, ya está buscando un mayor grado de libertad. Sin profecías, situada firmemente en el presente para mostrar su consistencia y sus límites, ella busca convencer a

---

[175] M. Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *ibid*., p. 729.

los seres humanos de que ese presente es transformable por su acción y que pueden ejercer la libertad de la que son capaces con las posibilidades de libertad de que gozan. La filosofía de Foucault pertenece a la Ilustración lúcida que persigue una transformación incesante *de la razón dentro de la razón*: "tomar conciencia de las posibilidades actuales y de las libertades a las cuales se puede tener acceso, pero también como una manera de interrogarse sobre sus límites y sobre los poderes de los que han hecho uso. La razón, a la vez como despotismo y como luz" (*La raison à la fois comme despotisme et comme lumière*).[176]

[176] M. Foucault, "La vie: l'expérience et la liberté", *ibid.*, p. 768.

BIBLIOGRAFÍA

Hegel

Las referencias en lengua alemana provienen de:

Hegel, G. W. F., *Werke in Zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer y M. Michel (eds.), Frankfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1970. [Las referencias son presentadas de la siguiente manera: *W*, número de volumen, número de página.]

Las referencias a traducciones en otras lenguas, incluida la lengua española, provienen de las siguientes ediciones:

Hegel, G. W. F., *Lectures on Logic: Berlin, 1831*, C. Buttler (trad.), Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008.

____, *Ciencia de la Lógica*, Augusta y Rodolfo Mondolfo (trad.), Buenos Aires, Solar Hachette, 1968.

Se ha consultado igualmente:

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica, I. La Lógica objetiva*, Félix Duque (trad.), Madrid, Abada Editores, 2011.

____, *Fenomenología del Espíritu*, A. Gómez Ramos (ed. bilingüe y trad.), Madrid, Abada Editores, 2010.

____, *Lecciones sobre la Estética*, A. Brotons Muñoz (trad.), Madrid, Akal Editores, 2007.

____, *Fenomenología del Espíritu*, M. Jiménez R. (trad.), Valencia, Pre-textos, 2006.

____, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, R. Vals Plana (ed., intr. y notas), Madrid, Alianza Editorial, 2005.

____, Principios de la Filosofía del Derecho, Juan L. Vermal (trad. y pról), Madrid, Edhasa, 1998.

____, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, W. Roces (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

____, *Creer y saber*, J. A. Díaz (trad.), Santafé de Bogotá, Editorial Norma, 1972.

____, *Fenomenología del Espíritu*, W. Roces (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

____, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de La Logique*, B. Bourgeois (trad. y comentarios), París, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

ESTUDIOS SOBRE HEGEL

Beiser, F., "Hegel and the Problem of Metaphysics", en F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

____, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.

____, *Hegel*, Londres, Routledge, 2005.

Biard, J. *et al.*, *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*, París, Aubier, 3 vols., 1987.

Bole, T., "Contradiction in Hegel's Science of Logic", en *The Review of Metaphysics*, vol. 40, núm. 3, marzo 1987, pp. 515-534.

Bourgeois, B., *L'Idéalisme allemand. Alternatives et progrès*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

____, *Présentation à l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques de Hegel*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

Brinkmann, K., *Idealism without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht, Springer, 2011.

Bristow, W., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Burbrige, J., *Hegel's Systematic Contingency*, Londres, Palgrave Macmillan, 2007.

____, *The Logic of Hegel's Logic*, Quebec, Broadview Press, 2006.

____, "Hegel Conception of Logic", en F. Beiser (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Cirulli, F., *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wessenlogik*, Nueva York, Routledge, 2006.

Clark, M., *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1991.

Collis A., "Hegel's Redefinition of the Critical Project", en M. Westphal (ed.), *Method and Speculation in the Hegel's Phenomenology*, Estados Unidos, Humanities Press, 1982.

De Laurentis, A., *Subjects in the Ancient and Modern World*, Londres, Palgrave Macmillan, 2005.

De Saint-Germain, Ch. E., *Raison et système chez Hegel. De la Phénoménologie de l'espirit à l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, París, L'Harmattan, 2004.

Duquette, D., "Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic", en D. Duquette (ed.), *Essays of Hegel's Logic*, Nueva York, State University of New York Press, 1990.

Eley, L., *Hegels Wissenschaft der Logik*, Munich, Wiilhelm Fink Verlag, 1976.

Fetscher, I., *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1970.

Ferrarin, A., "Hegel's Aristotle: Philosophy and its Time", en S. Houlgate (ed.), *A Companion to Hegel*, Oxford, Blackwell Publishing, 2011.

____, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Findlay, J. N., *Hegel. A Re-examination*, Londres, Georges Allen and Unwin, 1970.

Fischbach, F., *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

Flay, J., *Hegel's Quest for Certainty,* Nueva York, State University of New York Press, 1984.

Fleischmann, E., *La science universelle ou la Logique de Hegel*, París, Librairie Plon, 1968.

Forster, M., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

Fulda, H. F., "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", en R. P. Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Frankfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 33-69.

____, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1975.

Gray Carlson, D., *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Londres, Palgrave, MacMillan, 2007.

Hanna, R., "From an Ontological Point of View: Hegel's Critique of the Common Logic", en J. Stewart (ed.), *The Hegel's Myths and Legends,* Evanston, Nortwestern University Press, 1996.

Hartnack, J., *An Introduction of Hegel's Logic*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1998.

Harris, H. S., *Hegel's Ladder*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.

Harris, W. T., *Hegel's Logic. A Book on the Genesis of the Categories of the Mind*, Nueva York, Griggs and Company, 1890.

Heidemann, D., "Substance, Subject, System; the Justification of Science", en D. Moyar (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit.* A Critical Guide, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Heinrich, D., *Hegel en su contexto*, J. Díaz A. (trad.), Caracas, Monte Ávila Editores, 1987.

Henriot, P., "Criticism", *Encyclopédie Philosophique Universelle*. *Les notions philosophiques*, vol. I, París, Presses Universitaires de France, 1998.

Houlgate, S., "Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's Science of Logic", en S. Houlgate (ed.), *A Companion to Hegel,* Oxford, Blackwell Publishing, 2011.

———, *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana, Purdue University Press, 2006.

———, *An Introduction to Hegel*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

———, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

———, "Hegel, Kant and the Formal Distinction of Reflexive Understanding", en A. Collins (ed.), *Hegel and the Modern World*, Nueva York, State University of New York Press, 1995.

———, "Hegel's Critique of Foundationalism in the 'Doctrine of Essence'", en *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 1999, 44, pp. 25-45.

Horstmann, R. P., *Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

Hyppolite, J., *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*, París, Aubier Montaigne, 1974.

———, *Lógica y existencia*, L. Medrano (trad.), Barcelona, Herder, 1996.

Jarczyk, G., *Systeme et liberté dans la Logique de Hegel*, París, Aubier Montaigne, 1980.

Kain, P., *Hegel and the Other*, Nueva York, State University of New York Press, 2005.

Kalkavage, P., *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Filadelfia, Paul Dry Books, 2007.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, M. Caimi (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Kolb, D., *The Critique of the Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

Lauer, Q., *A Reading of Hegel's* Phenomenology of Spirit, Nueva York, Fordham University Press, 1998.

———, *Hegel's Idea of Philospophy*, Nueva York, Fordham University Press, 1983.

———, "The Phenomenon of Reason", en Q. Lauer (ed.), *Essays in Hegelian Dialectic,* Nueva York, Fordham University Press, 1977.

Le Ny, J. F., "Categories", en *Dictionnaire Philosophique Universelle. Les notions philosophiques*, vol I. París, Presses Universitares de France.

Longuenesse, B., *Hegel et la Critique de la* Métaphysique, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

Maker, W., "Identity, Difference and the Logic of Otherness", en Ph. T. Grier (ed.), *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*, Nueva York, State University of New York Press, 2007.

____, "Hegel's Logic of Freedom", en D. Gray Carlson (ed.), *Hegel's Theory of the Subject*, Londres, Palgrave Macmillan, 2005.

____, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, Nueva York, State University of New York Press, 1994.

Margolis, J., "The Point of Hegel's Dissatisfaction with Kant", en A. Nuzzo (ed.), *Hegel and the Analytic Tradition*, Londres, Continuum, 2011.

Marrades, J., "Sobre la crítica hegeliana al criticism", en J. Marrades, *El trabajo del Espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

____, "Hegel y el fundamentalismo moderno", en J. Marrades, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

Mure, G. R. G., *A Study of Hegel's* Logic, Oxford, The Clarendon Press, 1950.

Naeher, J., *Einführung in die Idealistische Dialektik Hegels*, Stuttgart, Leske Verlag, 1981.

Noël, G., *La* Logique *de Hegel*, París, Librairie Philosophique J. Vrin,1933.

Pinkard, T., *Hegel's* Phenomenology. *The Sociability of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

____, *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Filadelfia, Temple University Press, 1988.

Riedel, M., *Theorie und Praxis in Denken Hegels*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965.

Rinaldi, G., *A History and Interpretation of the* Logic *of Hegel*, Lewinston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.

Rockmore, T., "Dialectic and Circularity" en N. Limnatis (ed.), *The Dimensions of Hegel's* Logic, Londres, Continuum International, 2010.

____, *Cognition. An Introduction to Hegel's* Phenomenology of Spirit, Berkeley,

University of California Press, 1997.

Russon, J., *Reading Hegel's* Phenomenology, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

Sarlemijn, A., *Hegelsche Dialektik*, Berlín, Walter de Gruyter, 1971.

Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, Dover, 1955.

Stangennec, A., *Hegel. Critique de Kant*, París, Presses Universitaires de France, 1985.

Stern, D., "Transcendental Apperception and Subjective Logic; Kant and Hegel on the Role of the Subject", en A. Collins (ed.), *Hegel and the Modern World*, Nueva York, State University of New York Press, 1995.

Sterns, R., *Hegelian Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

____, "Hegel's Idealism", en F. Beiser (ed.), *Hegel and the Ninetheenth Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

____, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Londres, Routledge, 1990.

Soll, I., *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969.

Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Thompson, K., "Systematicity and Experience. Hegel and the Function of the History of Philosophy", en D. Duquette (ed.), *Hegel's History of Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 2003.

Tyland, O., "L'idéalisme hégélien", en M. Caron (ed.), *Hegel*, París, Éditions du Cerf, 2008.

Verene, D. Ph., *Hegel's Absolute. An Introduction to Reading the* Phenomenology of Spirit, Nueva York, State University of Chicago Press, 2007.

Werner, M., *Hegel's* Phenomenology of Spirit, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

Westphal, K., *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Indianapolis, Hackett Pubkishing Company, 2003.

Westphal, M., *History and Truth in Hegel's* Phenomenology, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

White, A., *Absolute Knowledge*, Baltimore-Londres, Ohio University Press, 1983.

Winfield, R. D., *Reason and Justice*, Nueva York, State University of New York Press, 1988.

_____, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010.

_____, *From Concept to Objectivity. Thinking through Hegel's Subjective Logic*, Burlington, Ashgate, 2006.

_____, "The Method of Hegel's Science of Logic", en G. di Giovanni (ed.), *Essays on Hegel's Logic*, Nueva York, State University of New York Press, 1990.

Williams, R., "Double Transition. Dialectic and Recognition", en T. Grier (ed.), *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*, Ph., Nueva York, State University of New York Press, 2007.

_____, "Hegel and Transcendental Philosophy", en *The Journal of Philosophy,* vol. 82, núm. 12, 1985.

Obras adicionales citadas:

Aristóteles, "Categorías", en M. Candel (trad.), *Tratados de Lógica (Organon),* vol. I, Madrid, Editorial Gredos, 1982.

_____, "Tópicos", en M. Candel (trad.), *Tratados de Lógica (Organon),* vol. I, Madrid, Editorial Gredos, 1982.

Düring, I., *Aristóteles*, B. Navarro (trad.), México, Universidad Autónoma de México, 1987.

Marx

Las referencias en lengua alemana provienen de:

Marx, K, y F. Engels, *Werke*, edición en 39 volúmenes, más 3 anexos, Institut für Marxismus-Leninismus, Berlín, Dietz Verlag, 1974. [Las referencias son señaladas de este modo: *MEW*, número de volumen, número de página.]

Las referencias a traducciones en lengua española provienen de las siguientes ediciones:

Marx, K., *El Capital*, P. Scaron (trad.), México, Siglo XXI EditoresEditores, 8 vols., 1975.

____, *Théories sur la plusvalue*, G. Badia (ed.), París, Éditions Sociales, 3 vols., 1974.

____, *La Ideología alemana*, W. Roces (trad.), Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1973.

____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858, J. Aricó *et al.*, México, Siglo XXI Editores, 3 vols., 1971.

____, *El Capital*, lib. I, cap. VI inédito, P. Scaron (trad.), Buenos Aires, Ediciones Signos, 1971.

____, *Introducción general a la crítica de la economía política*, 1857, J. Aricó *et al.*, Córdoba, Argentina, Siglo XXI Editores, 1970.

____, *Miseria de la Filosofía*, J. Aricó (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1970.

____, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, F. Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1970.

____, "Cartas sobre el capital", en W. Roces (trad.), *El Capital,* vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

____, *El Capital*, W. Roces (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 3 vols., 1959.

____, "Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolfo Wagner", en *El Capital*, W. Roces (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

____, (s/f), "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.

____, (s/f), prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, Editorial Progreso, s/f.

ESTUDIOS SOBRE MARX

Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica*, I. Carballo (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1973.

____, *et al.*, *Lire* Le Capital, París, François Maspero, 1973.

____, *Pour Marx*, París, François Maspero, 1965.

Anikin, A., *Una ciencia en su juventud: la economía política antes de Marx*, C. Bawls (trad.), México, Editorial Nuestro Tiempo, 1981.

Aristóteles, Metafísica, T. Calvo Martínez (trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1998.

Badieu, A., et al., Materialismo histórico y materialismo dialéctico, N. Rosenfeld (trad.), Córdoba, Argentina, Siglo XXI Editores,1969.

Balibar, E., *Cinq études du matérialisme historique*, París, François Maspero, 1994.

____, *La philosophie de Marx*, París, François Maspero, 1993.

____, "Économie politique", G. Labica (ed.), en *Dictionnaire critique du marxisme*, París, Presses Universitaires de France, 1982.

____, "¿En nombre de la razón? Marxismo, racionalismo, irracionalismo", en L. Althusser, *et al.*, *Filosofía y lucha de clases*, Madrid, Akal Editor, 1980.

Banaji, J., "From the Commodity to Capital: Hegel's dialectic in Marx's Capital", en D. Elson (ed.), *Value. The Representation of Labor in Capitalism,* Londres, CSE Books, 1979.

Barber, W., *Historia del pensamiento económico*, Carlos Sochaga (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Becker, W., *La teoría marxista del valor,* Barcelona, Editorial Laia, 1981.

____, *Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von 'Herrschaft' und 'Knechtschaft' bei Hegel und Marx*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1972.

Benetti, C., y J. Cartelier, "Mesure invariable des valeurs et théorie ricardienne de la marchandise", en C. Benetti (ed.), *Marx et l'économie politique. Essais sur les 'Théories sur la plus-value'*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.

____, "La génese de la théorie de la réproduction-circulation de la valeur", en C. Benetti (ed.), *Marx et l'économie politique. Essais sur les 'Théories sur la plus-value'*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.

____, *et al.*, "Économie classique, économie vulgaire", Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1975.

Berthoud, A., *Aristote et l'argent*, París, François Maspero, 1981.

____, *Travail productif et productivité du travail chez Marx*, François Maspero, Paris, 1974.

Bidet, J., "Valeur", en G. Labica (ed.), *Dictionnaire critique du marxisme*, París, Presses Universitaires de France, 1982.

Blaug, M., *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

____, *La teoría económica de Ricardo*, M. Suárez (trad.), Editorial Ayuso, Madrid, s/f.

Buée, J. M., "Les critiques de Marx entre 1843 et 1845", en E. Renault (ed.), *Lire les* Manuscrits de 1844, París, Presses Universitaires de France, 2008.

Cafaro, G., *La prima analisi del capitalismo. Ricardo, Malthus, Sismondi, i socialisti ricardiani*, Torino, Loescher Editore, 1978.

Capitani, P., *La nascita dell'economia politica*, Torino, Loescher Editore, 1975.

Cartelier, J., *Surproduit et réproduction. La formation de l'économie politique classique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1976.

Della Volpe, G., *La logique comme science historique*, D. Methays (trad.), Bruselas, Éditions Complexe, 1969.

Deleplace, G., "Marx et le profit chez Ricardo", en *Marx et l'économie politique. Essais sur les 'Théories sur la plusvalue',* C. Benetti (ed.), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977, pp. 169-194.

Denis, H., *Histoire de la pensée économique*, París, Presses Universitaires de France, 1977.

DeVecchi, N., *Valore e profitto nella economia politica classica, Feltrinelli Editori, Milán, 1976.*

Dobb, M., *Theories of Value and Distribution since Adam Smith. Ideology and*

Economic Theory, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
Dognin, P. D., *Les 'sentiers escarpés' de Karl Marx. Le chapitre I du 'Capital'*, París, Éditions du Cerf, 1977.
Dostaler, G., *Valeur et prix. Histoire d'un débat*, Grenoble-París, Presses Universitaires de Grenoble, 1978.
Doz, A., "Analyse de la marchandise chez Marx et théorie de la mesure chez Hegel", en J. D'Hondt (ed.), *La Logique de Marx*, París, Presses Universitaires de France, 1974.
Duménil, G., *Le concept de loi économique dans 'Le Capital'*, París, François Maspero, 1978.
Elias, N., *The Society of Individuals*, E. Jephcott (trad.), Oxford, Basil Blackwell Publishers, 1991.
Elson, D., "The Value Theory of Labor", en *Value. The Representation of Labor in Capitalism*, D. Elson (ed.), Londres, CSE Books, 1979.
Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Franz Huber (trad.), Editorial Juan Pablos, México, 1971. La edición alemana consultada se encuentra en Feuerbach, *L., Werke in sechs Bänden*, vol. 5, *Das Wesen des Chistentums,* Frankfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1976.
Fleischmann, E., "Rapport formel et relation dialectique chez Marx", en Jacques D'Hondt (ed.), *La Logique de Marx*, París, Presses Universitaires de France, 1974.
Garegnani, P., *Le capital dans les théories de la répartition*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1978.
_____, *Debate sobre la teoría marxista del valor*, A. García R. (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1979.
Grossmann, H., *Marx, l'Économie politique classique el le problème de la dinamique*, Charles Goldblum (trad.), París, Éditions du Camp Libre, 1975.
Harvey, D., *A Companion to Marx's Capital*, Londres, Verso, 2010.
Hirschmann, A., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
Hook, S., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, J. Muñoz (trad.), Barcelona, Seix Barral Editores, 1974.

Hussain, A., "Misreading Marx's Theory of Value: Marx Marginal Notes on Wagner", en D. Elson (ed.), Value. *The Representation of Labor in Capitalism*, Londres, CSE Books, 1979.

Il'enkov, Eval'd Vasil'evic, *La dialettica dell astratto e del concreto nel* Capitale *di Marx*, V. Srada (trad.), Milano, 1975.

Kay, G., "Why Labor is the Starting Point of Capital?", en D. Elson (ed.), *Value. The Representation of Labor in Capitalism*, Londres, CSE Books, 1979, pp. 46-66.

Labica, G., *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruselas, Éditions Complexe, 1969.

Lipietz, A., *Crise et inflation. Pourquoi?*, París, François Maspero, 1979.

Lutfalla, M., *Aux origines de la pensée économique*, París, Economica, 1981.

Luporini, C., *Dialettica e materialismo, Roma, Editori Riuniti, 1974.*

Maidan, M., "Critique", en G. Labica (ed.), *Dictionnaire critique du marxisme*, París, Presses Universitaires de France, 1982.

Maignien, Y., *La division du travail manuel et intellectuel*, París, François Maspero, 1977.

Magaline, A. D., *Luttes de classes et dévalorisation du capital*, París, François Maspero, 1975.

Maggiora, F., *Il dibatitto sull'economia nell ámbito del marxismo*, Torino, Loescher Editore, 1978.

Meek, R., *Studies in the Labor Theory of Value*, Londres, Lawrence and Wishart, 1979.

____, *Smith, Marx and After*, Londres, Chapman and Hall, 1977.

Montani, G., *Teoria economica classica,* Torino, Loescher Editore, 1975.

O'Brien, D. P., *The Classical Economists*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Oser, J., y W. Blanchfield, *Historia del pensamiento económico,* P. Maldonado (trad.), Madrid, Aguilar Editores, 1980.

Rancetti, F., *La formazione della sciencia economica. Quesnay, Smith, Say,* Torino, Loescher Editore, 1977.

Rancière, J., "El concepto de crítica y la crítica de la economía política, desde los *Manuscritos de 1844* hasta *El Capital*", en J. Rancière, *Lectura de*

El Capital, Medellín, La Oveja Negra, 1971.

Renault, Emmanuel (ed.), *Lire les Manuscrits de 1844*, París, Presses Universitaires de France, 2008.

Ricardo, D., *Principios de economía política y tributación*, J. Bac (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Rosdolsky, R., *Génesis y estructura de* 'El Capital' *de Marx*, L. Mames (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1979.

Rossi, M., *Da Hegel a Marx,* Roma, Feltrinelli Editore, 4 vols., 1976.

Roubine, I., *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, J. J. Bonhomme (trad.), París, François Maspero, 1977.

Rubin, I. I., *A History of Economic Thought*, E. Filtzer (trad.), Londres, Ink Links, 1979.

Schumpeter, J., *History of Economic Analysis*, Londres, George Allen and Unwin, 1954.

Smith, A., *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Gabriel Llano (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Stedman Jones, G., *et al.*, *El manifiesto comunista de Marx y Engels*, J. Izquierdo (trad.), México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, Turner, 2003.

Vadée, M., La critique, de l´abstraction par Marx, en J. D'Hondt (ed.), *La Logique de Marx*, París, Presses Universitaires de France, 1974.

Vernant, J. P. y P. Vidal Naquet. *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruselas, Éditions Complexe, 1985.

Zeleni, J., *La estructura lógica de* El Capital *de Marx*, Manuel Sacristán (trad.), México, Editorial Grijalvo, 1978.

Obras adicionales citadas

Aristóteles, *Metafísica*, Tomás Calvo (trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1998.

B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

FOUCAULT

Las referencias en lengua francesa provienen de las obras siguientes:

Foucault, M., *Leçons sur la volonté du savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 2011(Hautes Études).

____,*Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 2008 (Hautes Études).

____, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 2007 (Hautes Études).

____, *El poder psiquiátrico*. H. Pons (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

____, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 2004 (Hautes Études).

____, *Naissance de la bio-politique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 2004 (Hautes Études).

____, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 2003 (Hautes Études).

____, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 2001 (Hautes Études).

____, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1976)*, F. Gros (ed.), París, Gallimard/Seuil, 1997 (Hautes Études).

____, *Dits et écrits*, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Gallimard, 4t., 1994.

____, "La folie n'existe que dans une société", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. I, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 167-169.

____, Michel Foucault, *Les mots et les choses*, en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. I, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 498-504.

____, "La naissance d'un monde", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. I, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 786-789.

____, "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", en *Dits et écrits 1954-1988*, Benetti, C., y J. Cartelier, "Mesure invariable des valeurs et théorie ricardienne de la marchandise", en C. Benetti (ed.), *Marx et l'économie politique. Essais sur les 'Théories sur la plus-value'*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.

____, "Entretien avec Michel Foucault", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. II, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 157-174.

____, "Les problèmes de la culture. Un débat", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. II, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 369-380.

____, "De l'archéologie à la dynastique", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. II, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 405-416.

____, "Entretien avec Michel Foucault", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 140-160.

____, "Entretien avec M. Foucault", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Gallimard, 1994, pp. 140-159.

____, "Non au sexe roi", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Gallimard, 1994, pp. 256-269.

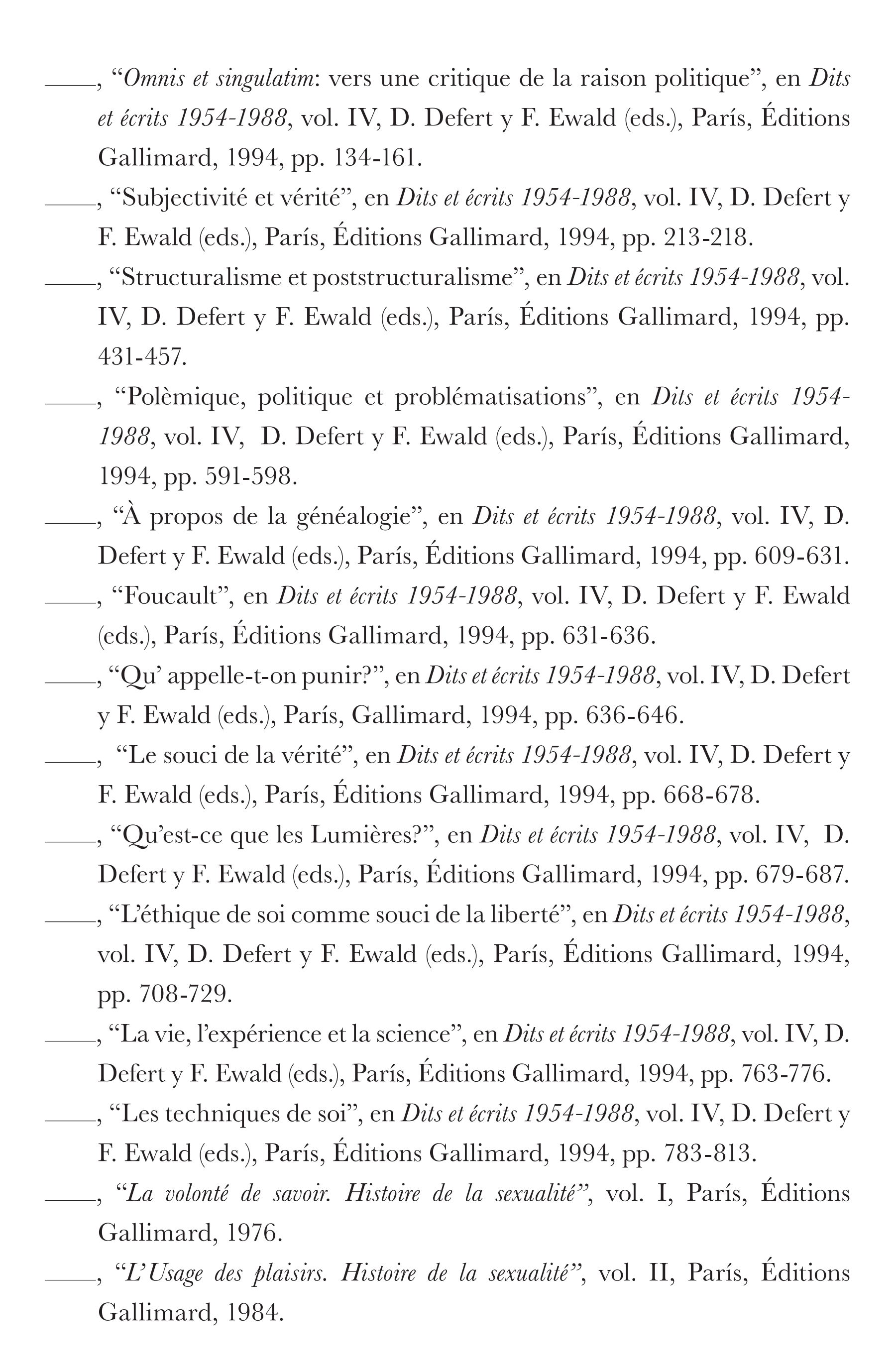
____, "Le jeu de M. Foucault", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 298-329.

____, "Pouvoir et savoir", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 399-414.

____, "La philosophie analytique de la politique", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Gallimard, 1994, pp. 534-551.

____, "Table ronde du 20 mai 1978", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 20-34.

____, "Postface", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 35-36.


______, "*Omnis et singulatim*: vers une critique de la raison politique", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 134-161.

______, "Subjectivité et vérité", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 213-218.

______, "Structuralisme et poststructuralisme", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 431-457.

______, "Polèmique, politique et problématisations", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 591-598.

______, "À propos de la généalogie", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 609-631.

______, "Foucault", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 631-636.

______, "Qu' appelle-t-on punir?", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Gallimard, 1994, pp. 636-646.

______, "Le souci de la vérité", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 668-678.

______, "Qu'est-ce que les Lumières?", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 679-687.

______, "L'éthique de soi comme souci de la liberté", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 708-729.

______, "La vie, l'expérience et la science", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 763-776.

______, "Les techniques de soi", en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Éditions Gallimard, 1994, pp. 783-813.

______, "*La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*", vol. I, París, Éditions Gallimard, 1976.

______, "*L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*", vol. II, París, Éditions Gallimard, 1984.

____, "*Le souci de soi. Histoire de la sexualité*", vol. III, París, Éditions Gallimard, 1984.
____, "*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*", París, Éditions Gallimard/Julliard, 1973.
____, *"L'ordre du discours"*, París, Éditions Gallimard, 1971.
____, "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", en S. Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires de France, 1971.

Las referencias a traducciones en lengua española provienen de las ediciones siguientes:

Foucault, M., *El poder psiquiátrico. Curso en el Colegio de Francia (1973-1974)*, H. Pons (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, F. Fuentes (trad.), Barcelona, Paidós, 2004.
____, *Los anormales. Curso en el Colegio de Francia (1974-1975)*, H. Pons (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
____, *Tecnologías del Yo*, M. Allende Salazar (trad.), Barcelona, Paidós, 1990.
____, *La vida de los hombres infames*, J. Varela (trad.), Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1990.
____, *La verdad y las formas jurídicas*, E. Lynch (trad.), Barcelona, Gedisa, 1981.
____, *La arqueología del saber*, A. Garzón del Camino (trad.), México, Siglo XXI, 1970.
____, *Historia de la locura en la edad clásica*, J. J. Utrilla (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
____, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, E. C. Frost (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1968.
____, *Vigilar y castigar*, A. Garzón del Camino (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1968.
____, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, F. Perujo (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1966.

ESTUDIOS SOBRE FOUCAULT

Balbier, E., "Foucault y Marx. La postura del nominalismo", en E. Balbier *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 48-66.

Blanchot, M., *Michel Foucault, tel que je l'imagine*, París, Fata Morgana, 1986.

Canguilhem, G., "The Death of Man or Exhaustion of the Cogito?", en *The Cambridge Companion to Foucault*, G. Gutting (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 71-91.

Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

Davidson, A., *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of concepts*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2001.

____, "Ethics and Ascetics. Foucault, the History of Ethics and the Ancient Thought", en *The Cambridge Companion to Foucault*, G. Gutting (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp.115-140.

____, "Arqueología, genealogía, ética", en *Foucaul*t, D. Couzens Hoy (ed.), A. Basano (trad.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 243-256.

Deleuze, G., *Foucault*, París, Les Éditions du Minuit, 2004.

Dreyfus, H. y P. Rabinow, "¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de 'Qué es el iluminismo?'", en *Foucaul*t, D. Couzens Hoy (ed.), A. Basano (trad.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 125-138.

____, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, F. Durand (trad.), París, Gallimard, 1984.

Dumm, Th., *Michel Foucault and the Politics of Freedom*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996.

Eribon, D., *Michel Foucault*, T. Kauf (trad.), Barcelona, Anagrama, 1992.

Goldhill, S., *Foucault's Virginity. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Gros, F., *Foucault y la locura*, H. Pons (trad.), Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

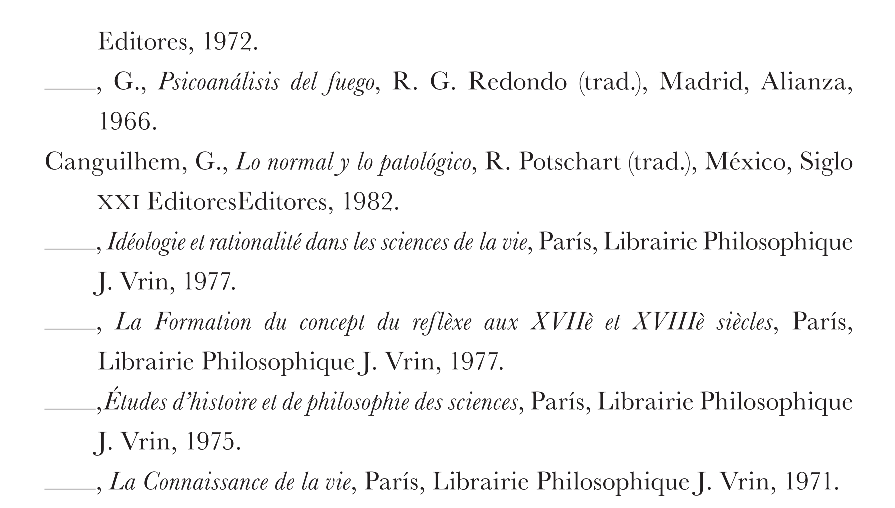
Gros, F. y C. Lévy, *Foucault y la filosofía antigua*, París, Kimé, 2003.

Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1995.
Hadot, P., Exercices spirituels et philosophie Antique, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002.
Lecourt, D., *Para una crítica de la epistemología*, M. Rojtzman (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1982.
Macherey, P., "Sobre una historia natural de la normas", en E. Balbier *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 170-185.
Martínez Martínez, F. J., *Las ontologías de Foucault*, Madrid, Fundación de Estudios Marxistas, 1995.
McGushin, E., *Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life*, Illinois, Northwestern University Press, 2007.
Miller, J., *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Doubleday, 1994.
Poster, M., *Foucault, marxismo e historia*, R. Alcalde (trad.), Barcelona, Paidós, 1987.
Potte-Bonneville, M., *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, H. García (trad.), Buenos Aires, Manantial, 2007.
Sabot, P., *Para leer* Las palabras y las Cosas de *Michel Foucault*, H. Ardos (trad.), Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
Veyne, P., *¿Cómo se escribe la historia? Foucault revoluciona la historia*, J. Aguilar (trad.), Madrid, Alianza, 1984.

Obras adicionales citadas:

Bachelard, G., *La actividad racionalista de la física contemporánea*, E. Canto (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2000.
____, *Le nouvel esprit scientifique*, París, Presses Universitaires de France, 1975.
____, *Epistémologie*, D. Lecourt (sel.), París, Presses Universitaires de France, 1974.
____, *El compromiso racionalista*, H. Beccacece (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973.
____, *La filosofía del no*, N. Fiorito (trad.), Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973.
____, *La formación del espíritu científico*, J. Babini (trad.), México, Siglo XXI



Editores, 1972.

———, G., *Psicoanálisis del fuego*, R. G. Redondo (trad.), Madrid, Alianza, 1966.

Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, R. Potschart (trad.), México, Siglo XXI EditoresEditores, 1982.

———, *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

———, *La Formation du concept du reflèxe aux XVIIè et XVIIIè siècles*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

———,*Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

———, *La Connaissance de la vie*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

La razón en la historia.
Hegel, Marx, Foucault
se terminó de imprimir en
Tinta Negra Editores,
2a. Cerrada de Altamirano núm. 6,
col. Hank González, Iztapalapa,
09700 México, D.F.,
en el mes de noviembre de 2013.
El tiraje fue de 1 000 ejemplares
impresos sobre papel cultural de 90 g.

La composición tipográfica se realizó
con tipos Baskerville y Avenir
y el cuidado de la edición estuvo a cargo
de Yared Elguera Fernández,
Ana Segovia y Virginia Martínez.



Colección
Cultura
Universitaria

La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault tiene como propósito defender la tesis de que, más allá de las profundas diferencias que separan a estos tres pensadores, existe un horizonte compartido entre sus filosofías llamado "La razón en la historia". Para cada uno de ellos es preciso seguir y analizar el proceso por el cual los seres humanos han transformado el mundo que los rodea y se han transformado a sí mismos en ese esfuerzo. "La razón" es aquello que resulta de "hacer racional al mundo" y "hacerse racionales" en él. Ciertamente, los seres humanos son, por naturaleza, seres pensantes, pero sólo se tornan racionales en el tumulto de su historia. Con ello se desecha cualquier afirmación *a priori* de lo que podría ser el mundo natural, o de lo que podría ser el pensamiento, antes de la acción humana. Este libro afirma que entre el pensamiento y el mundo existe un vínculo intrincado de transformaciones mutuas, de imbricaciones comunes, de luchas y resistencias recíprocas y que, por tanto, la razón tiene una verdadera historia.

